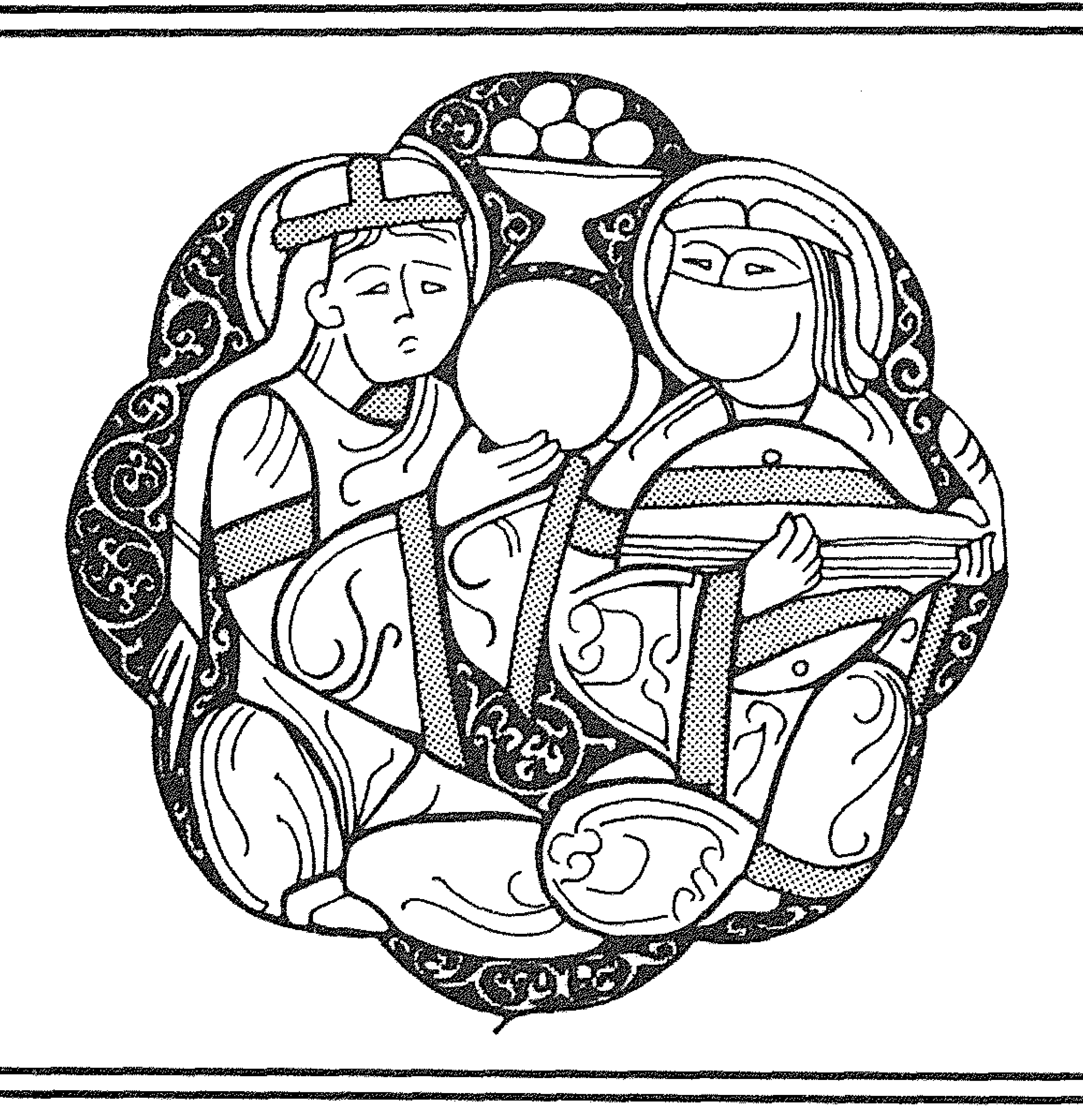
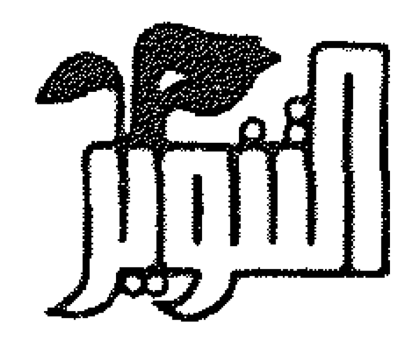
مكسيم رودنسون

جاذبية الإسلام





ترجمة
إلياس مرقص

اهداءات ٢٠٠٣

أسرة المرحوم الأستاذ/محمد سعيد البسيوني

الإسكندرية

جاذبية الإسلام

مدخل

يحوي هذا الكتاب مخطوطين متفاوتين في الحجم. الأول، وهو الأطول والأغنى بمعطيات الوقائع، هو أيضاً الذي انتظر كي يصدر كاملاً مدة أطول. وهو الذي يُخشى أن يُفهم ــ أكثر من الآخر ــ بشكل سيء من قبل قراء مختصين إلى هذا الحدّ أو ذاك. وبالفعل، ليس هذا المخطوط ولاينبغي أن يكون جمعاً متبحراً ولا محاولة رشيقة وخفيفة، وهما نوعان أدبيان اعتاد القراء عليهما بحيث يقدّرون الأول ويستنكرون، أو، يحتقرون الثاني ويهملونه في أحيان أكثر.

سيجد المرء في مكان آخر تفاصيل بيليوغرافية حيث نحيل على هذه الأعمال إلا أن هناك تفاصيل أكثر غزارة عن تاريخ دراسات ورؤ يات الشرق الإسلامي في الغرب. لم أشأ الاحتفاظ إلا بما بدا لي مناسباً، نموذجياً وناطقاً من بين هذه الكتلة من المعطيات وبهدف التوضيح البياني للاتجاهات الكبيرة التي اعتقدت أن بوسعي الكشف عنها. كان غرضي الرئيسي ــ بالاضافة إلى محاولتي كتابة نص مقروء من قبل جمهور عريض ــ هو تحديد هذه الاتجاهات الكبيرة بالضبط، والسعي إلى إدراك سببيتها. وبادىء ذي بدء، كان من بواعثي أيضاً معاينة ما في مواقف الفضح من جانب البعض وفي الوجدان الطيب الراضي عند البعض الآخر من أساس صحيح وما تنطوي عليه الحالتان من توسيع إيديولوجي خارج الحدّين.

ثمة توجه آخر لم أسقطه من حساباتي واعتقد أن محاولتي قد تضيف إليه إسهاماً، وهو توجه يتجاوز وجهة النظر التي لها كجذر ردُّ فعل على تمثيلات سجالية شائعة والتي تريد أن تيمّم وجهها شطر المعضلات الواقعية التي تثيرها هذه

التمثيلات (أو «التي تتقاذفها أو يقذفها كل طرف في وجه الطرف الأخر»: هذا التعبير أكثر ابتذالاً إلاّ أنه أكثر صواباً)، والتي تولي أهمية أولية للعلاقات المعاشة (أو التي يجب أن تعاش) بين «المسلمين» (أو بشكل أوسع المُستعمَرين) و «الغربيين» وهو يتجاوز أيضا تقديم لوحة محض وصفية ومكثّفة كان ينتظرها مني أوائل من تُوجّه إليه هذا العرض. إني استهدف معضلة أوسع فعلاً، وهي معضلة سوسيولوجية تبدو لي أكثر أهمية من المعضلات التي تطرحها المساجلات بين «الشرقيين» و «أصدقاء الاسلام» وبين «المستشرقين». وهي أكثر أهمية وديمومة، من وجهة النظر العلمية، حتى وإنْ اعتُبِرت مما يمكن إهماله لدى صنفي القرّاء المتعارضين على السواء (القراء الممكنين على الأقل) اللذين ألمحت إليهما: اختصاصيو الدراسات الشرقية والرجال الذين انحازوا لمجموعة من الشعوب أو لغيرها في النزاع الذي يضعهما في تعارض فيما بينهما، على الأقل ايديولوجياً.

إنه لأمر ذو فائدة أولية، من وجهة النظر العلمية، أن ندرس الطريقة التي بها تنصهر وتتحدد (تتعينّ) وتتطور مواقف وتصورات مجموعة شعوب تتمتع بثقافة متشابهة حيال مجموعة أخرى من النموذج نفسه. ان الأفكار التي تُقدّم غالباً حول هذا الأمر، تحت اسم التمركز على الذات الأثنيّة أو اسم «العرقية»، صحيحة إلى هذا المدى أو ذاك، بيد أنها بالغة الغموض[1]. كذلك لايمكن أن يكون الأمر رؤية موضوعية للحقائق الواقعية حصراً مهما فكّر (عملياً) الجمهور الكبير المحافظ والمستشرقون الذين لهم ذات الرؤية رغم علمهم. لقد حاولت أن أبينّ، من جهة، أن العوامل الكبيرة كانت الوضعية Situation المتبادلة (والمتغيرة) للعالمين المتواجهين، ومن جهة أخرى، الاتجاهات الداخلية للمشاهد-الممثّل الذي يصدر الأحكام (المتغيرة أيضاً وفي شطر كبير تبعاً لعوامل داخلية أيضاً). هذه الاتجاهات مدعوّة إلى التكوّن في ايديولوجيات بشكل طبيعي. وليست النتيجة صورة، كما يفترض كثير من المحللين مسبقاً في أغلب الأحيان، بل عدّة صور، وذلك حسب البيئات، الطبقات الاجتماعية والموقع الذي يتخذه أفرادها في علاقاتهم مع الكون الأخر، الدور الذي يعلبونه، درجة انخراطهم في ايديولوجيات عالمهم، الخ. وكثيراً ما تكون هذه الصور عملياتيّة، فاعلة، ويتمّ ادخالها على الأقل إلى مواقف لها عواقب هامة، أو إلى أفعال توجّهها هذه الصور في الحدّ الأقصى.

وفي اعتقادي، كان الاعتقاد «الساذج» بغلبة صورة، صورة واحدة هي بالطبع الصورة الأكثر نظرية التي يجهد لفرضها الايديولوجيون «العضويون» للثقافة التي تصدر الأحكام، هو أحد العيوب الرئيسية لتحليلات الموضوع. إلاّ أن الواقع

يختلف عن ذلك كما سيتبينّ من تحليلي على ما أرجو. وفي اتجاه آخر حاولت، فيما يعلن كثيرون ـــ ولاسيما المناضلون ـــ أن كل صورة إنما هي ايديولوجية ـــ وهذا ما يسمح بالقول بأن الصور تتعادل جميعاً، وبالتالي يمكن للمرء اختيار الصورة العزيزة عليه دون تقديم تبرير ـــ، حاولتُ أن أبينّ أن التأدْلج L'idéologisation الأكثر تقدماً لشعب أو لسكان لاينفي امكانية الحفاظ على مناطق تكون خاضعة للموضوعية، مناطق قد تكون أحياناً مقلّصة بيد أن بوسع الظروف تطويرها حتى لو لم يتمّ ذلك دون انعكاسات تضيّع أحياناً في جهة ما يتمّ كسبه في الجهة الأخرى.

لقد علّقت أكبر اهتمام على هذين المنظورين: الفحص النقدي للحجج السجالية وبناء نمط سوسيولوجي، رغم أني لم أكن بعيداً عن تذوّق طعم الخبر كما سيرى القارىء.

عرف النص الأوّل، الذي ذكرناه لتـوّنـا، صـروفـاً أرى من الضروري إعادة رسمها لتبرير التكملات القليلة التي ستلي، في هذا المدخل، وحدودها. لقد كتبت ما هو أساسي في هذا النص في سنة ١٩٦٨ عندما طُلب مني معالجة الموضوع من أجل كتاب جماعي انكليزي حول ميراث الحضارة الإسلامية في اطار الثقافة الكونية[٢]. وقد اندفعت، مولعاً بهذه الموضوعة، إلى كتابة مساهمة أطول من القسم المخصّص لها في المجلّد. كان المسؤول عن النشر في ذلك التاريخ عالماً كبيراً، هو جوزيف شاخت الذي جدّد دراسة الحقوق الإسلامية (بدون أن يقلّل ذلك من أعمال أخرى له)[٣]. وقـد قـرّر هـو نفسه القيام معاً بتكثيف وترجمة نصّي إلى الانكليزية بكثير من التفاني. وانجز ذلك بكثير من الذكاء والابتكار والإحترام لآرائي (التي لم يكن يشاطرني إياها دوماً). إلاّ أنه كان لابدّ، بطبيعة الحال، من التضحية بمعطيات كثيرة وحتى بتطويرات كاملة من أجل الحصول على نص مناسب من حيث الطول. وقد أخّرت وفاة شاخت (١٩٦٩/٨/١) وعوامل أخرى عديدة صدور المجلد الذي يحوي ذلك النص المكثّف حتى سنة ١٩٧٤[٤].

لقد استخدمت النص الفرنسي الكامل كأساس لبعض المحاضرات والعروض[٥] وأوصلته إلى أصدقاء شتى مهتمين كتب بعضهم مؤلفات عن الموضوع فيما بعد. بل انتهى إلى الصدور لكن في شكل كان يحول يدون انتشاره. أخيراً، إن هذا الإصدار يؤمن له نشراً من النموذج الطبيعي.

لقد حصل منذ تحريره للمرة الأولى، كما هو الأمر دائمًا، كثير من التقدم في

تراكم معطيات أساسية. هذه المعطيات هي بشكل خاص نصوص. فحين يكون الأمر خاصاً بالعصر الوسيط فإن نصوصاً مطبوعة تصبح في متناول القراء بعد أن كانت مخطوطات، وتنال نصوص أخرى مطبوعة من قبل إصدارات أفضل وأصحّ وأوسع. أما بالنسبة للحقب التالية فقد جرى لفت الانتباه إلى مؤلفات أو وثائق مهملة من قبل هذا أو ذاك.

من أهة أخرى، صدر عدد من المؤلفات التركيبية عن الموضوع تستأنف نفس المشروع في اشكال ووجهات نظر مختلفة، وكثيراً ما تستخدم نفس الوثائق وفي بعض الأحيان وثائق أخرى لم أعرفها أو أهملتها عمداً. وقد قدّمت هذه المؤلفات، بشكل خاص، أفكاراً أخرى إلى جانب بعض الأفكار التي اتفق معهـا. ومن جهتي، بما أنني دوماً منتبه إلى هذا الموضوع، فقد سجّلت، بشكل طبيعي أثناء قراءاتي، معطيات أساسية جديدة كما تقدّم تفكيري حول بعض النقاط لاسيما في ضوء الأحداث الأخيرة.

ليس بوسعي الآن كتابة نصي الأصلي من جديد كاملاً ولا أرى نفعاً في ذلك. غير أني ذكرت أو استشهدت ببعض النصوص المثيرة للاهتمام بشكل خاص بالاضافة إلى بعض الإسنادات المرجعيّة. ولم أجدّد لائحة المراجع إلا جزئيـاً. بيد أني لم أقصد في يوم من الأيام الاستنفاد، وعلاوة على ذلك، هذا مستحيل بالنسبة لي. ما من أحد قرأ كل النصوص المناسبة ولا أزعم أنني الذي قرأت أكثر من سواي. لقد قمت بنوع من Échantillonnage بدا لي دوماً على مـا يكفي من الدلالة للسماح بالتحليل.

كان هذا التحليل الإجمالي ويبقى شاغلي الرئيسي وهو، حسب افتراضي، ما يسعى إليه معظم قرّائي. ولأني لا أعتقد أن من واجبي تعديل خطوطه الكبرى لذا اكتفيت بتدقيق بعض الصياغات على الأكثر.

لقد حاولت، في هذا الكتاب كما في سواه، الاحتفاظ بموقف وسط بين اتجاهين يبدو لي أن كليهما على ضلال لكنهما الأكثر انتشاراً بحكم قوة الأشياء. فعلى سبيل المثال كثيراً ما يميل الضليعون في المادة، الاختصاصيون، إلى مراكمة المعلومات الأساسية حصراً وإلى الاهتمام فقط بحضور نص لم يكونوا يعرفونه، هذا من جهـة. ومن جهة أخـرى لايهتم جمهور أوسـع، «العموميـون» (فـلاسفـة، سوسيولوجيون)، اختصاصيو ميادين أخرى، وكل الذين يريدون العثور هنا على أنوار تضيء، تطعن في أو قادرة خصوصاً على تعزيز التزام أساسي (سياسي، اجتماعي، وجودي)، إلاّ بالأفكار المفصّح عنها. فإذا دفعنا الأمور إلى منتهاها في

هذا الاتجاه أو ذاك (ولحسن الحظ ليس هذا هو واقع الحال) لحصلنا، من جهة، على الباحث المتبحّر المحدود الأفق والعاجز عن إقامة ربط بين معطَيَين، بل الذي ليس لديه أيّ اهتمام بالأفكار العامة، أو لحصلنا، من جهة أخرى، على المشعبذ الذي يبني نظريات بمهارة مع أكبر احتقار للوقائع. أحاول هنا، كما فعلت في أماكن أخرى، تبيان أن ثمة مسلكاً آخر ممكناً يلجأ بحذر إلى التجريد، وإني مستعد دائماً ـ عدا ذلك، لإعادة النظر فيه، مع استفادته بمعرفة الوقائع إلى أقصى حد ممكن وبدون البحث عن الاستنفاد. وهذا ما يدعى، على ما أعتقد، المسلك العلمي.

أرى من المفيد هنا أن أذكر وأميّز بسرعة المحاولات التركيبية المنشورة منذ تحرير نصي الأصلي، على الأقل ما رأيته الأهم من بين المحاولات التي وصلت إلى معرفتي.

فقد نشر مونتغمري وات، وهو اختصاصي كبير ورفيع الاطلاع في الدراسات الإسلامية، دراسة عن تأثير الإسلام على أوروبا في العصور الوسطى[٧]. وليس هذا الموضوع بالضبط هو الذي أردت معالجته هنا وإن كنت قد عنيت به في مكان آخر[٨] وانتقدت، في هذا الميدان أيضاً الأفكار الأكثر شيوعاً في الوسط الإستشراقي. لكن م. وات يتناول بالضرورة الصورة الأوروبية الوسيطة للإسلام. والنتائج التي يخلص إليها تبدو لي أنها تلتقي جزئياً مع نتائجي عن هذا الموضوع. ولا أعلم ما إذا كان يؤيد تماماً طريقة رؤيتي للأشياء.

كذلك يقف، لكن ليس على نفس الصعيد الذي أقف فيه، الأب يواكيم مبارك، كما يشير إلى ذلك عنوان كتابه المنشور في سنة ١٩٧٧، بحوث حول الفكر المسيحي والإسلام في الأزمنة الحديثة وفي الزمن المعاصر[٩]. لكن القارىء سيجد، في هذا الكتاب المتبّحر والتفصيلي والمكوّن من عدة أقسام متراصفة، صفحات كثيرة تعالج مسائل أتناولها. وإن تحليلات مؤلفين خاصين والشواهد المتعددة تجعل الكتاب جذاباً ومفيداً جداً. غير أن النظرات التركيبية موجّهة في الغالب من منظور الحوار بين المؤمنين المسيحيين والمسلمين، وهذا بالطبع بعيد جداً عن مقاصدي، حتى وإن كان هذا الحوار، مرئياً من الخارج، يدخل في حقل تحليلي إلى حدٍ ما.

وعلى العكس من ذلك فإن هشام جعيّط، الباحث التونسي والمؤرخ الموهوب، يطرق في منظور مواز لمنظوري مسألة الرؤية الأوروبية إلى الإسلام أو

بالأصح إلى العالم الإسلامي[10] بما أنه لايتخذ وجهة النظر الدينية محوراً حصرياً لمسعاه. وهو يكرّس لهذه المسألة القسم الأول من كتابه المعنون أوروبا والإسلام حيث يحتلّ أيضاً تحليل هذين الكونين الثقافيين والتاريخيين بذاتيهما مكاناً كبيراً. انه عمل لامع، ذكيّ وثاقب، تنتشر فيه ثقافة الكاتب الكبيرة في الميدان العربي وفي ميدان التاريخ والفكر الأوروبيين على حد سواء. أنصح بقوّة بقراءته. ولست على خلاف مع ما يذهب إليه هذا الكاتب، إلا نادراً، على الأقل في هذا القسم من كتابه. ببساطة، لايسعى الكاتب إلى إنشاء لوحة تفصيلية عن جميع العصور بالقدر الذي حاولته، فهو يركّز انتباهه على عدد من النقاط والمؤلفين، علماً بأن هذا يجعله قادراً لاسيما على إصدار أحكام نافذة وحاسمة في وضوحها.

كما أدعو قرائي إلى مطالعة كتاب ادوارد سعيد، الاستشراق (الصادر بالانكليزية)، وإذا كانت معلوماتي صحيحة فإن ترجمته الفرنسية ستصدر في نفس الوقت مع هذا الكتاب الصغير[11].

إن مؤلّف هذا الفلسطيني الذي أصبح أستاذاً للأدب الانكليزي والمقارن في جامعة كولومبيا بنيويورك وهو يحوز ثقافة أدبية واسعة بالإنكليزية والفرنسية، قد أحرز نجاحاً كبيراً في العالم الأنجلوسكسوني، وأثار في وسط المستشرقين المحترف شيئاً ما كأنه Tra umatisme. أجل، لقد اعتادوا على رؤية أعمالهم وهي تُنقد بوصفها «متمركزة على الذات الإثنية» وأشخاصهم يُفضحون في منشورات أبناء بلاد الشرق بوصفهم «عملاء» للإمبريالية الأوروبية ـ الاميركية سواءً كانوا واعين أم غير واعين. بيد أن هذه المنشورات لم تكن تصيب الوسط الخاص الذي هم فيه يتحرّكون. وإذا بنفس الاتهامات يستأنفها، بالإنكليزية، أستاذ معترف بقيمته، أليف فلوبير Flaubert وكولريدج، ويستنجد بأفكار ميشيل فوكو Foucaut! وقد ردّ المستشرقون عبر نقدهم أسلوب إدوارد سعيد وتسجيلهم ثغرات وغلطات هذا المؤلّف الذي ليس في اللعبة والمطّلع بشكل سيء على مسائل التاريخ الأحداثي أو الثقافي التي يجابهها هؤلاء الاختصاصيون. لنستدرك ولنذكر أن إدوارد سعيد رغم أنه يتمتع بنظرات عامة ورغم تكلمه، عند الاقتضاء، عن الدراسات التي تدور حول الهند والصين، فإنه يتطرق إلى الدراسات التي تستهدف الشرق الأدنى والمغرب المسلمين بشكل خاص، وفي المقام الأول العالم العربي.

إن بعض انتقادات المستشرقين مبرّرة ولي انتقادات أخرى سأصوغها. ان النزعة النسبية التامة Relativisune total عند المؤلّف لاتبدو لي مؤسّسة، وبالإضافة إلى ذلك، لايبدو أنه يلتزم بها على نحو متلاحم. بيد أن الأمر الجوهري ليس هنا.

ثمة دائمًا فائدة تُجنى من نظرة شخص غير اختصاصي على النشاط الدائر في حقل اختصاص ما، على الأقل حين تأتي هذه النظرة من رجل يملك حداً أدنى من المعارف عن هذا الميدان. (وهو الحال فعلاً). وتكمن مأثرة إدوارد سعيد في أنه ساهم في تعريف أفضل لإيديولوجية الاستشراق الأوروبي (وفي الواقع الانكلو-فرنسي خصوصاً) في القرنين التاسع عشر والعشرين وتجذرها في الأهداف السياسية والاقتصادية الأوروبية آنذاك. ورغم أن التحليل الذي يقدمه عن هذه الإيديولوجية ذكي، نافذ، وصائب في أحيان كثيرة إلا أنه يضيع أحياناً، كما يبدو لي، في التأويل الذي ينشئه حول بعض نصوص المستشرقين، وأحياناً أخرى يتعكّر إدراكه بسبب من «حساسيته المفرطة» الطبيعية لردود فعل الآخرين من الأوروبيين-الأميركيين «المستقرين». من هنا نجد بعض الصياغات المبالغة. لكن شطراً كبيراً من انتقاداته للاستشراق التقليدي صالحة وستنكشف صدمة كتابه عن كونها نافعة جداً فيما إذا حثت الاختصاصيين على فهم أنهم ليسوا أبرياء إلى الحدّ الذي يزعمون أو حتى يعتقدون، وعلى محاولة سبر وكشف الأفكار العامة التي يستلهمونها بشكل غير واعٍ، وبالتالي فيما إذا حثتهم على وعي هذه الأفكار العامة وإلقاء نظرة نقدية عليها.

إلاّ أن الخطر يكمن في أن يسقط المرء في مذهب مشابه تماماً للنظرية الجدانوفية عن العِلمين حينما يدفع بعض تحليلات إدوارد سعيد أو صياغاته، وهذا أخطر، إلى الحدّ الأخير. وذلك، من جهة أخرى، هو الإغراء الطبيعي لكل ايديولوجية تستند على حركة شك وطعن وتجعل من نفسها لسان حالها فتنقد النتائج العلمية، أو التي تقدم نفسها كذلك، الصادرة عن أعضاء طبقة، مرتبة اجتماعية أو جماعة إثنية، أو عن صنف في السلطة. حقاً هناك، على الدوام، أسس واقعية لهذا الموقف فالفكر العلمي يحمل دائمًا وَسْم الذين انتجوه، وبالتالي وَسْم حالتهم الاجتماعية أو القومية من بين عوامل أخرى.

لكنّ عواقب نظرية كهذه يمكن أن تكون خطرة جداً، إنها تعطي أمثال ليسِنْكو حينما تُدفع إلى الحد الأقصى على غرار ما يحاول أن يفعل الايديولوجيون الطاعنون الذين لهم مصلحة كبيرة في ذلك كي يقيموا ويعززوا مواقعهم. وإذا كان من الصحيح تماماً أن نتائج العلماء البورجوازيين متأثرة ـ جزئياً ـ بوضعهم الطبقي بقدر متفاوت وذلك وفقاً للميادين العلمية والأشخاص والظروف والحالات الخاصة، إلاّ أن هذا لايعني أن تلك النتائج بأسرها تفتقر إلى علاقة مع ما يجب فعلاً أن ندعوه الواقع. وعلى التخصيص فإن هذا لا يعني أن البروليتاريين

يحوزون، بالطبيعة، امتياز التملك الحصري والتام لهذا الواقع حتى ولو كانوا جهلة. كذلك إذا كان من الصحيح ان عدم وراثة الصفات المكتسبة ووراثة الصفات الأخرى من شأنها تشجيع رؤ ية عرقية وتراتبية للتاريخ والمجتمع إلاّ أن هذه الرؤ ية ليست نتيجتها الضرورية. وقبل كل شيء لايعني هذا، على الاطلاق، أن للمناضلين المناهضين للعرقية وحدهم حقّ دراسة بيولوجيا الوراثة أو أن لهم وحدهم امتياز استخلاص دروس ذات قيمة من هذه الدراسة. كما لايعني هذا، على الاطلاق، أن كافة تجارب العلماء ذوي الايديولوجية العرقية، الواعية أو غير الواعية، هي غير ذات قيمة وأنه من اللازم تأييد كافة تجارب المناضلين المناهضين للعرقية.

هكذا لم تعد الجدانوفية، المتصوّرة كمذهب يتمتع بأساس من تحليل اجتماعي، دون مبارين. ذلك أن العديد من مثقفي العالم الثالث (وكذلك من انصار النزعات القومية الإقليمية الرافضة في أوروبا) قد حملوا، على الأقل، إغراء الذهاب في نفس الاتجاه. لقد جرى حديث عن علم أسود وعلم أبيض، عن علم مُستعمَرين وعلم امبرياليين. إلاّ أن بنى حركات النضال لم تسمح، حتى الوقت الراهن، لمذاهب كهذه من النمو كثيراً. ومهما تكن أهمية الانحرافات الناجمة عن الحالة الاستعمارية في اختيار المعطيات وفي الاستدلال، ومهما تكن ضرورة مكافحة هذه الانحرافات، ومهما تكن أهمية دخول مسرح الحكم jugemenr من قِبل المُستعمَرين أو المُستعمَرين سابقاً ذوي الكفاءة والمستخدمين حساسيتهم الطبيعية لهذه الانحرافات، فإنه من الضروري بشكل مطلق أن لايدع المرء نفسه بحيث ينساق إلى الخروج عن الطريق القويم باتجاه المذهب المعني، مذهب العلمين.

أما النص الثاني الذي بوسع القارىء الاطلاع عليه في هذا الكتاب، فإنه يعبّر عن افكاري حول هذه النقطة على التحديد. وإنه لذو دلالة أن الاوساط الاستشراقية قد طلبت مني معالجة هذه المسألة كما يبنيها هذا النص، وهو نص محاضرة أُلقيت في البلاد المنخفضة، في ليدن، يونيو / حزيران ١٩٧٦، على أعضاء الجمعية الهولندية لدراسة الشرق الأوسط والإسلام، والتي هي هيئة نقابة المستشرقين الإسلاميين في البلاد المنخفضة ان صحّ القول[١٢]. لقد عزّز كتاب إدوارد سعيد ايضاً قلق المستشرقين واهتمامهم بموضوع الإشراط الاجتماعي والإثني والثقافي لميدانهم. لذا لم أدهش كثيراً لدعوتي في مارس / آذار ١٩٨٠ من قبل المؤتمر الواحد والعشرين للمستشرقين الألمان في برلين كي ألقي في هذا الإطار محاضرة حددوا لي

موضوعها: التمركز الإثني والاستشراق.

لا أدري ما إذا كانت الإجابات التي قدمتها، عن الاسئلة المطروحة على هذا النحو، مرضية تماماً. ومن دون شك فإنها ليست كذلك. غير أنه من المؤكد، في كل الأحوال، أنها لن تعتبر هكذا من قبل الجميع. وقد يكون هذا افضل من جهة أخرى. لكنني عملت وسعي لتقديم مواد من شأنها اثارة القارىء وتقديم نتائج تفكير نزيه له. أما ما يتبقى فليس من شأني ولا في استطاعتي.

مراحل النظر الغربي على العالم الاسلامي*

١ . العصور الوسطى: كونان في صراع

شكّل المسلمون بالنسبة للغرب المسيحي، لفترة طويلة، خطراً قبل ان يصبحوا معضلة. كان قد جرى انتقال للسلطة في مناطق الشرق النائية، وكان شعب صاخب وناهب، وغير مسيحي فضلاً عن ذلك، قد اجتاح وخرّب أقطاراً شاسعة، منتزعاً اياها من مُلك المسيحية. هكذا يتكلم عن الأمر، بعد الحادثة بثلاثين أو اربعين سنة، كاتب حوليات من بورغونيا. «الاغاريني، واسمهم أيضاً ساراسين Sarrasins، كما يشهد كتاب أوروس، وهم أمة مختونة وتقطن جهة جبل القوقاس، فوق بحر قزوين، في البلاد ا لمسماة إركوليا، إن هؤلاء الأغاريني، وقد ازداد عددهم كثيراً، حملوا السلاح وانقضوا على ولايات الامبراطور إراغليا (هراكليوس)... تقدّم الساراسين، وهم ينشرون الخراب في اقاليم الامبراطورية حسب عادتهم»[1]. في عهد الامبراطور قسطنطين، ثم الامبراطور كونستانت، اللذين جاءا بعد هراكليوس، «ارتكب الساراسين أعمال تخريب مرعبة[أ]» بعد استيلائهم على أورشليم وإطاحتهم بمدن أخرى، اجتاحوا مصر العليا والسفلى، أخذوا ونهبوا الاسكندرية، فتكوا بإفريقيا واستولوا عليها...»، وقد أجبر الامبراطور على دفع جزية لهم[2].

(*) ذكر مكسيم رودنسون تحت عنوان هذا البحث أن «الهوامش لاترمي، عن أية مسألة معالجة، إلى اعطاء لائحة مراجع، ولو اصطفائية، بل إلى تبرير تأكيدات المؤلف». هذه الهوامش هي في تسعة أعشارها إحالات على مراجع بلغات مختلفة، نقلناها إلى نهاية البحث، تليها شروح المترجم المرقمة أبجدياً.

كان للجائحة أن تصيب إسبانيا، شواطىء ايطاليا، بلاد الغول Gaule. لكنها دائمًا نفس موجة النهابين البرابرة. في مراجعته قبل وفاته في سنة ٧٣٥ بقليل لكتابه التاريخ الكنسي لأمّة الأنكل Angles يلخّص بيد الموقّر Bède le Vénérable، وهو راهب انكلو-سكسوني، يلخص الحوادث الأخيرة كما يلي: «في هذه الأونة، فتكت جائحة مرعبة من الساراسين ببلاد الغول وأحدثت فيها مجزرة محزنة؛ لكنهم بعد قليل، نالوا في هذه البلاد العقاب الذي يوجبه فسقهم[٣]»[ب]. والمقصود هو المعركة الذائعة الصيت المسماة معركة بواتيه(٧٣٢).

كانوا كما هو ظاهر يطرحون على أنفسهم قليلاً من الاسئلة. الساراسين (أو سارازين) آفة بالنسبة لأمم الغرب المسيحية مثل أقوام كثيرة غيرهم من البرابرة. بتاريخ ٧٩٣، الحوليات الكارولنجية المسماة خطأ حوليات إجنهار Eginhard تدوّن ما يلي [باللاتينية]: «[بينما كان الامبراطور منشغلاً على هذا النحو]، جاء محنتان خطيرتان من إقليمين مختلفين»[٤]. التمرد السكسوني والغزو الساراسيني في سبتمانيا[ج].

الحملات على الأقاليم العسكرية لمشارف اسبانيا، مع تناوب النجاح والفشل، بل والتحالفات مع الامراء الامويين المنشقين الذين يأتون أحياناً للبحث عن دعم في بلاط ايكس-لا-شابيل، النضال ضد الغزوات في بلاد الغول، ضد القرصنة على شواطىء بروفانس وكورسيكا وساردينيا وإيطاليا[د]، عمليات كإنزال بونيفاس اللوكّي في تونس الأغالبة سنة ٨٢٨، هذا كله قلّما غيّر موقف الفرانك الاساسي. عند كتّاب الحوليات، ظلّت العلاقة غامضة بين ساراسين الغرب و«المور» «Maures» الذين كانوا يشاركون أحياناً في إتلافاتهم وساراسين «أفريقيا» (أفريقية، تونس) وساراسين فارس الذين يحكمهم الـ«أمير الـمّمنيم» (هذا حسب أصحّ كتابة وردت في المخطوطات amiralmummminim)، «ملك الفرس» (rex Persarum)، (وفي اماكن أخرى «ملك أو حاكم الساراسين»، rex Sarracenum)[٥].

كان الساراسين أو العرب معروفين منذ زمن طويل، قبل الاسلام بكثير، وبالكاد لُحظ تغير دينهم في البداية. على سبيل المثال، كان وصف للعالم من القرن الرابع يقول إنهم يحصلون «بالقوس والسلب على كل ما يحتاجونه للحياة»[٦]. لم تكن ثمة حاجة لمعرفة المزيد. وحدهم العلماء كانوا يماحكون على اسمهم، الذي يعتقدون انه مشتق من ساره، زوجة ابراهيم، بينما هؤلاء يتحدرون (كما يقول اسمهم الآخر، «أجاريني») من هاجر، الخادمة المطرودة في الصحراء مع ابنها

اسماعيل. وهذا ما كان يطرح مشكلة.

وحدهم مسيحيو إسبانيا الاسلامية، الموزاراب Mozarabes، كانوا يذهبون الى أبعد وذلك لأسباب جليّة. إذْ كانوا خاضعين لسيطرة المسلمين السياسية التي كانت تفسح المجال حراً لتأثير ثقافي عربي فتّاك بالنسبة لإيمان المسيحيين، فقد اضطروا الى إنشاء صورة ما، أكثر وضوحاً إنْ ليس أكثر دقة، عن المسيطرين عليهم وأفكارهم. كما في بلدان الشرق المفتوحة، سرت خرافات مخفّضة ومهينة بين الجماهير، المسيحية واليهودية، اختلطت بانطباعات أصحّ مأخذوة من الاحتكاك اليومي. كما عند مسيحي الشرق المخضعين ايضاً (ولنذكر يوحنا الدمشقي)، حاول المفكرون ان يدفعوا الى أبعد قليلاً تحليلَ الايديولوجيا الاسلامية، بغية مكافحة تأثيرها الممكن وحَسب. لكن الحمية النضالية لِـ أولوجيوس euloge وألفار وأنصارهما في فترة ٨٥٠ ـ ٨٥٩ القصيرة، وجهودهم (التي ذهبت سدى) لإقناع الرئاسة والجماهير المسيحية، أخيراً عطشهم إلى الاستشهاد(هـ)، هذا كله لم يكن ليهيّئهم بشكل جيّد لجهد فكري عميق من أجل معرفة وفهم الخصم(٧).

في القرن الحادي عشر، تتحدّد صورة العالم الساراسيني بعض الشيء لأسباب على ما يكفي من الوضوح. فالنورمانديون والمجريون وقسم من السلاف تنصّروا(و). وبقي العالم الاسلامي العدو رقم واحد. لم تعد المعارك التي تخاض ضده في إسبانيا وايطاليا الجنوبية وصقلية، مجرّد معارك صمود ومقاومة. التقدّم المسيحي، البطيء والمتقلب، بدأ يتضمن بشكل أكثر تواتراً علاقات سياسية بل وعلاقات ثقافية مع السكان المخضعين. لم تعد حروباً محلية، بل شرعت أوروبا كلها تتعبأ للقتال إلى جانب اسبانيي الاسترجاع (Reconquista). النورمانديون مضوا من انكلترة إلى ايطاليا. التجزّؤ الأقصى للدول كانت تتجاوزه حركة رهبنة كلوني Cluny المرتبطة بخلق وصعود الايديولوجيا البابوية(ز). الايديولوجيا الامبراطورية الكارولنجية المتمركزة على البر الاوروبي تعقبها هذه الايديولوجيا البابوية سنة ١٠٧٧(ح). يجب أن تتعزز الوحدة المسيحية التي يمجدها البابوات بمشروعات عظيمة تتواصَل بصورة مشتركة تحت قيادتهم. وأي عمل مشترك يمكن أن يكون أكثر حفزاً من الاسترجاع موسَّعاً الى كل هذا العالم المتوسطي الذي تتوجه نحوه بالضبط المدن التجارية الايطالية بنجاح متعاظم في الميدان الاقتصادي؟(ط).

بخلاف ما قيل، ليست الصليبية هي التي تولّد صورة عن الاسلام بقدر ما أنّ الوحدة الايديولوجية للعالم المسيحي اللاتيني المصهورة ببطء هي التي تفضي بآن

معاً الى توضيح صورة العدو وإلى توجيه الطاقات نحو الصليبية. النموذج الذي تقدّمه رحلات الحج إلى الارض المقدسة، وهي تتزايد عدداً وتتحسّن تنظيمًا خلال القرن الحادي عشر، ماضية منذئذٍ الى العمل المسلح ضد البدو النهّابين، القيمة الإسخاتولوجية (المعَاديّة) لأورشليم والقبر المقدس اللذين يلطّخهما الحضور الكافر، القيمة التطهّرية للحج، فكرة واجب مساعدة مسيحيي الشرق المهانين، هذا ما يجعل من الحملة إلى الأرض المقدسة المهمّـة المقدسة التي تُقترح على المؤمنين.

كان للصراع المركز على هذا النحو والمستقطب الى قطبين ان يحدّد عدواً هو أيضاً مزوّد بملامح موسومة جيّداً، نوعية، مع صورة موحّدة الى هذا الحد أو ذاك. لئن كان الساراسين، في نظر الحجاج، انواعاً من ممثلين لا وجه لهم، كفاراً غير مثيرين للاهتمام، «سلطات واقع» لاتكاد تُذْكر وفي وسطها ينتقلون، ولئن ما زال حج شارلمان الخرافي والهجائي، في القرن الحادي عشر أو مطلع الثاني عشر، مازال يُظهر لنا الامبراطور متنقّلا في القدس بدون أي تماس معهم، فإن اغنية رولاند التي أُلّفت في ذلك الحين أيضاً تبيّـن لنا، بأسلوب على نفس الدرجة من الخرافيّة تقريباً، إسلاماً قويّاً وغنيّاً، له ملوك متنوعون يسدي بعضهم إلى بعض عوناً قوياً، وبتصرّفه ــ أجَلْ ــ فيالق متعددة من الوثنيين، مع نوبيين، وعبيد صقالبة، وأرمن وزنوج، وآفار وبروسيين، وهون وهنغاريين(٨)، لكنه موحّد حـول عبادة محمّـد وترفاغان وأبولون.

روجه من بلدة هوتفيل يبدأ استرجاع صقلية سنة ١٠٦٠، ألفونس السادس يدخل طليطلة سنة ١٠٨٥، غودفروا دو بويون في القدس سنة ١٠٩٩. على هذه الجبهات الثلاث، التّماس مع المسلمين يصبح وثيقاً. إن صورة الاسلام ستتكون الآن وستصبح أوضح وأدق شيئاً فشيئاً. لكنها ستعتلّ الآن لقرون طويلة بالخصومة الايديولوجية التي ستفرض وسوف تفرض عليها تشويهاتها المعتادة.

بالحقيقة ، ليس لاوروبا المسيحية، كما يُفترض عـادة، صورة بـل صورٌ متعددة عن هذا الكون المناوىء الذي به تصطدم. لقد دُرست بشكل خاص أفكار الأوروبيين عن الدين الاسلامي. لكن، كل العالم الاسلامي يبدو لهم كموضوع لدهشة أو فضيحة. يمكن باختصار تمييز ثلاثة وجوه لهذا الإدراك. عالم الاسلام هو قبل كل شيء بنية سياسية-ايديولوجية معادية. لكنه أيضاً حضارة مختلفة، ومنطقة اقتصادية غريبة. هذه الوجوه المتنوعة تثير مـواقف فضول ورد فعـل من انواع مختلفة، عند نفس الأفراد في أحيان كثيرة.

يعرفون ــ غالباً من أوّل يد ــ الانقسامـات السياسيـة للمسلمين. لكن

يعلمون أيضاً أن تضامناً إجمالياً كامنٌ وراء هذه الانقسامات، أن الوحدة يمكن في كل لحظة أن تنعقد من جديد ضد العالم المسيحي وان نفْس هذا التضامن هو الايديولوجيا، الإيمان المشترك.

الدول الاسلامية تشكل منظومة مناوئة. يمكن اللعب على خصوماتها. يمكن التحالف وقتياً مع احداها، يمكن استخدام هذه الدولة، بل وخدمتها أحياناً، كما تروي الملحمة في صدد شارلمان الفتى، مينة Mainet، الذي يخدم بشكل أمين ملك طليطلة الساراسيني، غالافر، ويتزوج ابنته غالين التي تهتدي الى المسيحية بطبيعة الحال. إن فصولاً من هذا النوع تواترت في اسبانيا وفي الشرق. لكن العداء كامن ويمكن دائماً أن يبرز.

كما سجّل مؤلفون عديدون، من المدهش أن نلحظ كم كان موقف العالم المسيحي تجاه العالم الاسلامي كبنية سياسية-ايديولوجية يشبه موقف العالم الرأسمالي الغربي اليوم ازاء العالم الشيوعي. بنيانياً، التشابهات جلية. في الحالتين، تتجابه منظومتان تجمع كل منهما دولاً منقسمة ومتخاصمة لكن توحّدهـــا الايديولوجيا.

كان لرجال السياسة وموظفيهم ومخبريهم وجواسيسهم، بالتأكيد، رؤيتهم للعالم الاسلامي، ومعلوماتنا عن هذه الرؤية قليلة جداً. لاريب انها كانت أكثر تدرّجاً وأقل قطعية من رؤية الايديولوجيين والجماهير. الأقـرب، سادة الأرض المقدسة الأشراف، كانوا لاريب يعرفون أموراً كثيرة عن الانقسامات الداخليـة للدول الاسلامية. هكذا فقط يمكن تفسير التحالفات المتواترة التي عقدها بعض الحكام الافرنج مع ملوك مسلمين ضد آخرين. يلوح شيء من ذلك، على سبيل المثال في تاريخ وِليم من صور (غِيّوم الصوري)، المكتوب بناء على طلب ملك القدس، أموري Amaury، في السنوات ١١٧٠. هذا الرئيس لأساقفة، الذي كان مستشاراً لمملكة القدس، والذي كثيراً ما كلّف بمهام ديبلوماسية، يعرف جيداً ويُبرز الصراع بين السنّة والشيعة، والاختلافات بين العـرب والترك. ويعـرف الخصومات بين حكام مسلمين من أصل إثني واحد انفسهم. فحين يُغتال مَوْدود، آتابك الموصل، في دمشق سنة ١١١٣، يعلم المؤرخ اللاتيني «ان الناس ظنوا ان «دودكينس» (المقصودطُغتيجيـــن)، ملك دمشق، هو الذي أمر بضربه أو على الأقل انه موافق، فقد كان يخشى كثيراً هذا الأخير الذي كان ماهراً وذا قوّة وبأس، ويشعر بخوف كبير من ان ينزع منه مملكته»(٩) (ي).

يتعلمون، في هذه الأوساط، معرفة نسب القوى بين الدول، علاقاتها، ليس بدون أن يماثلوا هذه الوضعية تلقائياً مع الوضعية الاوروبية. الخليفة (والكلمة تعني

«وريث، خلف») هو بابا المسلمين (apostoles des Sarrazins، رسوليّهم) وفي الوقت نفسه «سيدهم الأمير»، «قبطانهم الكبير» («chevetaine» ، رأس، رئيس). نحو سنة ١٢٠٠، يقول كتاب Devision de la terre de oultre-mer (أقسام ارض ما وراء البحار) ان بغداد هي عاصمة Chies, chief) capitale رأس، رئيسة) كل «العالم الوثني أو الكافر» («paîennie») كما روما عاصمة كل العالم المسيحي la Chrétienté[١٠]. جوانفيل joinville في القرن الثالث عشر يعلم، بتجربة مباشرة، أشياء كثيرة عن تنظيم الامبراطورية المملوكية مع عرفها الغريب في تسليم قيادة الدولة للعبيد الذي كان قد لفت نظر المترجم والمتابع الفرنسي لعمل غيّوم الصوري[١١]. لكن هذا الكنز من معارف رجال السياسة في الشرق قلّما كان ينتشر خارج وسطهم. لم تكن المستشاريات الغربية تستمد منه سوى الضروري تماماً لسياستها الشرقية. لم يكن هناك بعدُ جمهور قراءة ورأي في الغرب من أجل عرض مفصّل للتاريخ السياسي للاسلام ولم يكن هناك سوى اهتمام محدود الاتساع بالنسبة للمنازعات السياسية التي كانت تقسم «الكفار».

بالمقابل، خلقت الصليبية جمهوراً واسعاً نهمّاً الى صورة إجمالية، تركيبية، مروِّحة ومرْضية له عن إيديولوجيا الخصم كمنظومة أفكار. إن العقائد مرئيةً من الخارج تَظهر دائمًا ما تريد ان تكونه بالنسبة لمؤمنيها: الجوهريّ. لكن الجمهور كان بحاجة الى ان تكون الصورة المقترحة، مع تبيانها له صفة الاسلام الكريهة، بشرحها إياه بشكل فظ، قادرة ايضاً على تلبية ميوله الأدبية نحو الرائع، الملحوظة والمرموقة في كل إنتاج العصر، وأن تتضمّن الصورة الخصائص الإكزوتية (الغريبة)[ك] الأشدّ بروزاً والتي أمكنها أن تلفت نظر الصليبيين في علاقاتهم مع المسلمين. فضلاً عن ذلك، كما أن كل حركة ايديولوجية تكوّن لنفسها تاريخاً مقدساً يعلّل دياكرونياً[ل] ظهورها كعلاج ضروري لشرور العصر، وكمآل حتمي للتاريخ البشري، يضع مؤسسها كشخص يتمتع بمواهب استثنائية، ذاهبة في تمجيده الى حد التأليه أحياناً، كذلك فكل حركة مقاتلة تقرأ جوهر الطابع الضارّ لخصمها في هذا التاريخ المقدس الذي صار شيطانياً وفي النشاط المشؤوم للمؤسس.

هكذا فالمؤلفون اللاتين الذين شرعوا بين ١١٠٠ و١١٤٠ في تلبية هذه الحاجة عند الجمهور الكبير ركزوا جهودهم على حياة محمد بدون ان يبالوا كثيراً بالصواب أو الدقة، مفسحين المجال حراً، كما قال ر. و. سوذرن R.W. Southern، الى «جهل الخيال الظافر». في نظرهم، كان محمد ساحراً دمّر

الكنيسة في افريقيا وفي الشرق بالسحر والخداع وبإباحته الاختلاط الجنسي العام. وكانت خرافات آتية من الفولكلور العام، من الأدب الكلاسيكي، من النصوص البيزنطية عن الاسلام، من روايات إسلامية شوّهها مسيحيو الشرق بحقد، كانت تزيّن هذه الصورة[١٢]. غيبر دو نوجان (المتوفي نحو ١١٢٤ - ١١٣٠)، كما يسجل سوذرن، كان يقر بأنه ليس لديه مصادر مكتوبة وانه إنما يقدّم «الرأي الشعبي» ليس أكثر، بلا وسيلة قادرة على تمييز الصواب من الخطأ. لكنه، كاشفاً القناع بسذاجة عن الأساس الحقيقي لكل نقد من طراز إيديولوجي، كان يخلص الى ما يلي: «يمكن بلا تردد أن نقول شراً عن الذي تتخطى طبيعته الشريرة كل ما يمكن قوله من شر»[١٣].

هذه الرؤية من الأدب الموجه للجمهور الكبير كان لها، كما هو جلي، ان تَشْكُل وتُعْلم الصورة التي حفظتها الأجيال التالية أكثر بكثير مما شكلتها وأعلمتها أعمال أكثر علمًا وأكثر وجدانية. كان لها أيضاً ان تجمّل بمؤلفات أدبية عديدة. كان الابتكار الخرافي الخالص، الذي له كهدف وحيد وخز اهتمام القارىء، يختلط، بنسب متغيرة، بالتشويهات الايديولوجية التي تضرم الحقد على العدو. أغاني المفاخر تحمل الاختراعات الخرافية الى الحد الاقصى. تعزى للمسلمين عبادة أصنام كما من جهة أخرى كان هؤلاء يصفون المسيحيين بـ«الشِرك». معبودهم الرئيسي هو محمد، الذي يظنه الترفير ـ إلّا على سبيل الاستثناء ـ إله الساراسين الرئيسي. تماثيله من مادة غنية وهي ضخمة. يضيفون اليه أسماء مساعدة، عددها متغير، ويصل الى ٧٠٠ عند مؤلف ألماني من القرن ١٣، هو لو شتريكر[١٤]. على الأرجح، بمماثلة مع المسيحية، يُرى أحياناً على رأسهم ثالوث ينضم فيه ترفاغان وأبولون الى محمد، ويعبدون في «synagogues» (كنيس ـ وهذا يقرّب الاسلام من معتقد اليهود المدان هو ايضاً) أو في «mahomeries» (نسبة الى محمد)[١٥].

إن موقفاً موضوعياً لم يكن يُصادف بعدُ الآ في ميدان آخر تماماً لايمس الدين الاسلامي الآ بصورة غير مباشرة وبعيدة. إنه ميدان العلوم بمعنى الكلمة الأوسع. منذ مطلع القرن العاشر، كانت اوساط ضيقة قد سعت الى إنماء كنز المعارف النظرية عن الانسان والعالم، الكنز المكوّن من بضعة كتب لاتينية أنقذت من غرق الحضارة القديمة. عُلم، في هذه الحلقات القليله، ان المسلمين يمتلكون بالعربية تراجم مؤلفات العالم القديم الأساسية وانّ لديهم كتباً كاملة في العلوم المعتبرة أساسية. يسعى البعض إلى هذه المؤلفات، والى العلوم والممارسات التي بتصرّف حائزيها. كثيراً ما ذكرتْ، مثلاً، الدراسات التي أجراها في كاتالونيا جربير من

أورياك Gerbert d'Aurillac، المولود نحو عام ٩٣٨، والذي ارتفع الى سدة البابوية تحت اسم سيلفستر الثاني Sylvestre II من سنة ٩٩٩ حتى وفاته سنة ١٠٠٣. رجع من كاتالونيا حاملاً الكثير من المعارف التقنية والعلمية وانكبّ على إذاعتها. شيئاً فشيئاً تُنشأ تراجم لاتينية عن المؤلفات العربية وينتشر محرّز علم العالم الاسلامي: في أنكلترة، واللورين، ومدينة سالرنو، وخاصة في إسبانيا حيث التّماسات أسهل. إن عمل الترجمة ينمو وينتظم في هذا القطر الأخير بعد فتح مدينة طليطلة الكبيرة، وهي مركز فكري بين أمور أخرى، سنة ١٠٨٥[١٦]. لاريب، ما كانوا يبحثون عنه في المخطوطات العربية ليس بتاتاً صورة الاسلام أو العالم الاسلامي، بل معرفة موضوعية عن الطبيعة. مع ذلك، بقوة الأشياء، كانوا ينتهون الى تعلّم بعض المعطيات عن الناقل الاسلامي لهذه المعرفة. كانوا كذلك يحتكون عن كثب بالمترجمين المستخدمين والذين كانوا في بعض الأحيان من المسلمين، لكن على كل حال من المتنصّرين، من الموزاراب أو من اليهود الذين يملكون معرفة واسعة ومباشرة عن العالم الاسلامي[١٧].

كان لا مفر من ان تنتشر معارف أصح عن هذا الكون بهذه القناة. والأرجح، هذا ما يفسّر بعض الملحوظات من النصف الأول من القرن الثاني عشر التي تتعارض بتحديدها الموضوعي مع الطوفان الخيالي في أدب الترويح. لدينا البرهان بالنسبة لِـ بيدرو دو ألفونسو، وهو يهودي إسباني نال العمادة في هويسكا سنة ١١٠٦، وصار طبيب ملك أنكلترة هنري الأول، (وتوفي سنة ١١١٠)، مترجم مؤلفات في علم الفلك لكنه أيضاً محرر أول مؤلّف يحوي معطيات لها بعض القيمة الموضوعية عن محمد والاسلام.

عند ملتقى تيار الاهتمام الفكري بالميراث العلمي للعالم الاسلامي وتيار الفضول الشعبي للاسلام، يقع الجهد الاستثنائي الذي بذله بيار الموقّر Pierre le Vénérable، أباتي دير كلوني (ولد نحو سنة ١٠٩٤ وتوفي سنة ١١٥٦)، من أجل إحراز وإيصال معرفة علمية، مؤسسة موضوعياً، عن الدين الاسلامي. نلاحظ عدة أسباب لهذه المبادرة المدهشة: المعرفة التي اكتسبها على الاقل بصورة غير مباشرة عن المسائل الاسلامية وعن نشاط المترجمين ابان زياراته إلى بيوت رهبنته في إسبانيا، انشغاله بمكافحة الهرطقات واليهودية والاسلام بحجج مؤسّسة فكرياً، جدّية ومع المحبة لشخص الأفراد الذين «في الضلال»، وهذا يأتي من طباع أباتي كلوني وقد أعطى عنه أمثلة كثيرة في حالات أخرى. كان لديه كذلك وعي حاد بالأخطار التي تحدق بالكنيسة الداخلة في عصر صخب فكري وانشقاقات في الأفق وطعن معمّم.

بدافع من قناعاته الشخصية وبوصفه زعيمًا لرهبنة هذا هدفها، كان يريد تسليح الكنيسة ضد هذه المخاطر. بحكم سجيّته وأيضاً كانعكاس، ربّما، عن الطرق الجديدة للرؤية وهي بعدُ محدودة جداً، كان لايريد تسليحها إلاّ بأسلحة متينة، بدون أن يخون المحبة التي تتوجّب على المسيحي المثالي نحو كل نفس صادقة. ومن الممكن تماماً أن يكون قد حرّكه أيضاً، خفيةً عنه، فضول منزّه كان يخجل منه ويخفيه عن نفسه.

كان يعلم أن مبادرته لن تحظى بكثير من الفهم، والموقفُ الذي استقبله، لاسيا موقف صديقه وأحياناً خصمه، برنار دو كليرفو[٢]، ثبّته في هذه القناعة. وهو يعتذر عن أمره مستخدماً الحجج نفسها التي استخدمها دوماً، حيال «المناضلين» الطاهرين، المفكرون النظريون، البعيدون ظاهراً أو واقعاً عن النضالات الحاضرة أو بالأقل الناظرون إليها مع بعض المسافة. «اذا كان هذا العمل يبدو نافلاً لأن العدو لايمكن أن يكون بمتناول أسلحة كهذه، فإنني أجيب أنّ، في جمهورية ملِك كبير، بعض الأشياء تُعمل من أجل الحماية، والبعض الآخر من أجل الزينة، والبعض الأخير من أجلهما معاً. سليمان المسالم صنع أسلحة للحماية لم تكن ضرورية لعصره. داود هيّأ زينة للهيكل رغم أنها بلا نفع ممكن لزمنه. . . كذلك هذا العمل، على ما يبدو لي، لايمكن وصفه بأنه غير نافع. اذا كان لايمكن أن يهتدي المسلمون به، فعلى الأقل إن العلماء المحبين للعدالة لايمكن ان يهملوا قضية تزويد الضعفاء في الكنيسة، الذين بهذه السهولة وهذا اللاوعي تثير أسباب صغيرة جداً انفعالهم واستنكارهم»[١٨].

في إسبانيا ، بيار الموقّر موّل اذاً جماعة من المترجمين كفريق عمل. الانكليزي روبير دو كتّون Ketton أتمّ ترجمته للقرآن في سنة ١١٤٣. الفريق ترجم سلسلة من النصوص العربية وجمّع نصوصاً أخرى. هذا ما يدعى باسم «الجسم الكلونيزي» (مدوّنة كلوني) الذي كان يشمل تركيباً جامعاً أنشأه بيار الموقر نفسه. نُشر الى حد لابأس به. لكنه لم يُستخدم كما كان يمكن ان يستخدم. إن الأقسام الأكثر نفعاً بشكل مباشر وسريع للسجال هي التي خَدمت وذُكرت كما هي، كشواهد. لم يذهبوا من مواد هذا الجمع إلى دراسة الاسلام دراسة جديّة ومتعمقة. إن دراسة كهذه لم تكن تهمّ أحداً. لم تكن تبدُ ذات نفع للصراعات الجارية، لاسيا وان السجال الديني لم يكن يخاطب سوى مسلمين وهميين، يُهْزَمون بسهولة على الورق. بالحقيقة، يبدو أنهم رموا بالأحرى إلى إعطاء المسيحيين أسباباً جيّدة ليوطّدوا إيمانهم الخاص. من جهة أخرى، إن الحالة الذهنية للغرب اللاتيني لم تكن

تهيئه كثيراً للاهتمام بالأيديولوجيات في حدّ ذاتها كما كـان حاصـلاً في الشرق المسلم[١٩].

في ميدان يقع هو أيضا عند ملتقى تيارات اهتمام متعددة، كان اللاتين يكتشفون كذلك صورة أخرى للاسلام مضادة بعنف للصورة التي صنعوها في الاطار الديني. هذا الميدان هو الفلسفة. إنها تظهر في البداية كملحق صغير بالعلم وليس أكثر. فالكتب المأذونة عن علوم الطبيعة كان لابدّ ان تكمّل نفسها بمؤلفات في علم مناهج العلوم كما نقول اليوم، في المنطق، نظرية الكوسموس والانسان. نفس المؤلفين الموسوعيين عالجوا هذه المواضيع: أرسطوطاليس، وبعده بكثير، الفيلسوف العربي اللسان ابن سينا (Avicenne، توفي سنة ١٠٣٧)، في المقـام الأول. كان الغرب اللاتيني يسعى إلى إكمال معرفته بأرسطو. في القرن الثاني عشر، لم يكن يعرف من نصوص المعلم اليوناني، وبفضل ترجمات بويس Boèce[ن] اللاتينية القديمة، سوى مبحث المقولات القصير وكتاب في التأويل. كان باقي الموسوعة الأرسطوطيلية يصبح ببطء في المتناول، وذلك بفضل ترجمات جديـدة أنشئت مباشرة عن الأصل اليوناني، لكن فقط لنفر من القراء. جيرار من كريمونا (المولود نحو ١١٤٤، المتوفي سنة ١١٨٧) ذهب الى طليطلة للبحث عن الترجمات العربية لكتب المعلم وترجمتها وإضافتها هكذا إلى الكنز الفلسفي الغربي[٢٠]. وفي ذلك الحين، بدؤوا ترجمة كتاب الشفاء، موسوعة ابن سينا الفلسفية الكبرى. نحو سنة ١١٨٠، كان لمجموعة أولى من أعمال ابن سينا الفلسفية ان تُنجز وأن توضَع في التداول في أوروبا[٢١]. كان تأثيرها هائلاً.

كان عمل ابن سينا يقدّم للاّتين نموذج تركيب أصيل. كان هذا التركيب يظهر أنه يتجاوز، مع شمولها، الاتجاهـات المتخاصمـة التي كانت تتجـابه في الأوساط الفلسفية المسيحية، في اواخر القرن الثاني عشر، المشتقة من القديس اوغسطين، ودوني Denys الاريوباجي المزعوم، وأرسطو. التفسير الجامـع للعالم وللانسان الذي يقدّمه ابن سينا كان يضيف الى التركيب الارسطويّ ــ الذي هو مفهمة علمية حقيقية للعالم ــ بُعد البحث عن الخلاص وتأكيد ألوهةٍ خالقـةٍ، الضروريين للفكر المسيحي. في ما وراء ذلك، كان يعطي مثالاً وحضّاً على إعادة التفكير في علاقات الله والعالم والانسان على نحو أصيل، مع استيعاب وإدماج المسيرة الأرسطوية على صعيد المعرفة ونظريتها. لايمكن ان نندهش لنجاحه. روجه بيكون R. Bacon (نحو ١٢١٤-١٢٩٢)، خاطّاً ببضع كلمات قصّة الفلسفـة، يعلن: «ثم جُدّدت الفلسفة بشكل رئيسي علـى يد أرسطو باللغة اليونانية، ثم

بشكل رئيسي على يد ابن سينا باللغة العربية.»[22].

إن صورة العالم الاسلامي كمهد لفلاسفة ذوي مدى عملاق التي كانت هكذا تتكوّن عند المفكرين كانت تناقض بعنف صورته كبنية سياسية تسيطر عليها إيديولوجية معادية وضالّة، حسب الأفكار الشعبية المؤسسة على حكايات تافهة وفظيعة. كان من العسير التوفيق بين هاتين الصورتين. وكان في وسع الفلاسفة-اللاهوتيين أن يُكيّفوا مع العالم المسيحي إسنادات ابن سينا الى الحضارة الاسلامية، كما فعل روجه بيكون أيضاً حين طبّق على تعظيم دور البابا ما يقوله ابن سينا عن الإمام[23]. في بعض الحيثيات، كان الساراسين يظهرون كأمة فلسفية. أحياناً، كما الحال أصلاً عند أبيلار Abélard (المتوفي سنة ١١٤٢ و-لنلحظ ذلك- صديق بيار الموقّر)، كلمة «فيلسوف» تبدو تعني عملياً «مسلم»[24]، و، بعد قرن من ذلك، يوجّه بالحقيقة عمل توما الأكويني Summa contra Gentiles (الجامع ضد الأميين) إلى الساراسين، هذا الكتاب الذي يريد ان يبرهن على أطروحات المسيحية بأنوار العقل وحدها «اذْ أن البعض من بين الأميّين Gentils، مثلاً المحمديين والوثنيين païens، لايتّفقون معنا على سلطة أي كتاب مقدّس»[25]. نعلم ان مؤلف توما الاكويني كُتب نحو ١٢٦١ ـ ١٢٦٤ بناء على طلب سان ريمون دو بنيافورت وهو «داع متحمّس للإيمان بين الساراسين»[26]، لحاجات حملاته التبشيرية في إسبانيا.

جرى الانسحاب من هذا الإشكال بافتراض أن الفلاسفة كانوا، بشكل أو آخر، على خلاف مع الدين الرسمي لبلادهم، وهذا رأي بالغ الاقتضاب والعمومية لكن يمكن ان يستند الى بعض المعلومات الصحيحة. كان يمكن ان يكون الفلاسفة قد أيدوا بعض العقائد أو الأحكام بوصفها نافعة لشعب جاهل وبربري. بل وذُهب الى أبعد ونُقل، مع التضخيم، النزاع بين العقل والايمان في الاسلام. أكدّ ان الفلاسفة يهزؤ ون سراً بالقرآن وأن السلطات تضطهدهم[27].

إن هذا الاكتساب لمعارف أكثر موضوعية وأقل تسطّحاً عن العالم السياسي والايديولوجي الذي كان الغرب المسيحي مجابهاً به لم يكن آتياً فقط (وربّما بتاتاً) من تعمّق آلي لمعطيات يتزايد عددها، بل كان يستجيب أيضاً لتحوّل الذهنية الغربية البطيء. إن تلاميذ ابن سينا الغربيين -وأكثر أيضاً أتباع ابن رشد («Averroès»، فيلسوف اسبانيا العربي المتوفي سنة ١١٩٨) فيما بعد- صادفوا متاعب مع اللاهوتيين المحافظين، حتى حين كانوا يدمجون «المحرّض» المتلقّى من الخارج في وحدات تركيب من نموذج ما دعاه جيلسون E. Gilson الأوغسطينية الابن سينوية

الميل. بالأحرى حين كان يذهب البعض الى تأسيس «ابن سينوية لاتينية» (ر. دوفو R.de Vaux) وآخرون ابن رشدية. وكان لهذا أن يهيئهم لكي يدركوا في العالم الاسلامي خطوط فصل مشابهة الى هذا الحدّ أو ذاك. كثير من العوامل الداخلية في العالم الغربي كان يدفع الى تلوين أو تدقيق الصور والمواقف المتلقاة عن العالم الاسلامي. لكن ليس لنا أن نحللها.

لم يكن هذا العالم الغريب يثير الاهتمام فقط لأسباب سياسية وعسكرية او في توجّه إيديولوجي او علمي. كان يوقظ أيضاً كثيراً من أشكال الفضول لدى أذهان نهمة الى روايات غريبة ممتزجة بالإكزوتية. هنا أيضا، كان تكاثر التّماسات، اثر الاسترجاع الاسباني وفتح صقلية المسلمة وإقامة دول لاتينية في الشرق، كان يجعل امتلاك معلومات أكثر تفصيلاً وأكثر تنوعاً أمراً ضرورياً. هذا بدون طمس الأحكام التبسيطية عن الاسلام كدين، بل ولا دائمًا الروايات الخيالية التي ينقلها الأدب الترويجي الواسع الانتشار. كانوا يتعلمون على أي حال كثيراً من الأمور، الصحيحة الى حدّ لابأس به، عن جغرافية العالم الاسلامي، عن مناخه، عن مدنه، عن تنظيمه، عن النباتات والحيوانات، عن الانتاجات الزراعية والصناعية. عرفوا كذلك كثيراً من عادات الساراسين والبدو، وفي وقت لاحق عن عادات التتر، أي المنغول. الساراسين يربّون لحيتهم، يعلقون عليها ثمناً كبيراً، يحلفون اليمين عليها، وليس لهم عزاء اذا فقدوها. يعتمرون عمامة تحميهم من الضربات في النزال. يصالبون أيديهم على صدورهم إشعاراً بالاحترام. يأكلون وهم جالسون على حصير، يدفنون موتاهم المهمّين مع مجوهرات وأغراض فاخرة ومع صورة لمحمد (؟) أيضاً. قوانين الضيافة مقدّسة بالنسبة لهم ويكون المرء في أمان اذا ما أكل معهم الخبز والملح. يحترمون المسنّين. يحبّون الألوان الصارخة. كان الإعجاب يصيب ثروتهم من الذهب والفضة والأحجار الثمنية والاقمشة الجميلة، وقصورَ ملوكهم المزيّنة بالذهب والفضة والرخام والمزخرفة بينابيع مرطبة. تمرح فيها طيور متعددة الالوان استُقدِمت من كل الشرق، ويمكن ان يشاهد المرء، في أقفاص، شتى أنواع الحيوانات[٢٨]. للساراسين يخضع البدو الرحل، الذين يتعاطون التجارة والرعي، بدون مسكن ثابت، وهم جنود سيئون، يتجنبون القتال وينتظرون ليروا اي الخصمين سيُهزم حتى ينهبوا معسكره[٢٩].

البواعث نفسها كانت تدفع على الصعيد التاريخي الى أولى المحاولات الجدية. في القرن الثاني عشر، كان غودفروا دو فيترب Godefroi de Viterbe، سكرتير الأباطرة الألمان يدرج في سيرته الكونية لمحة جيدة الاطلاع عن حياة

محمد[٣٠]. في مطلع القرن التالي، كان الكاردينال رودريغو خيمينيز، رئيس أساقفة طليطلة، يحرّر أول تاريخ للعرب في الغرب، يذهب من محمد والخلفاء الأوائل، لكن يتمركز جوهرياً على نشاط العرب في إسبانيا[٣١].

كثيراً ما يُنسى ان حافزاً آخر ايضاً كان يدفع الى معرفة العالم الاسلامي. قصدنا الباعث الاقتصادي، السعي وراء الربح التجاري. فقد كان العالم الاسلامي ميداناً اقتصادياً ايضاً بل وذا أهمية أولية بالنسبة لعدد كبير من التجار الاوروبيين.

يتاجر الغربيون بادىء ذي بدء مع الشرق الاسلامي بواسطة أجانب: أروام (يونان) وسوريون، أو نصف أجانب: اليهود. لكن، منذ القرن الثامن، تؤخذ هذه التجارة جزئياً في أيدي مدن ايطالية كانت تحت السيطرة البيزنطية: البندقية، نابولي، غاييت، أمالفي، وستصبح شيئاً فشيئاً مستقلة. يبدأ السكانديناف ايضاً بلعب دور هام كوسطاء، واهتداؤهم سيجعلهم أعضاء في عالم الغرب المسيحي. ثم سيدخل الدارة باقي شعوب هذا العالم المسيحي. يقتضي ذلك حدّاً أدنى من مؤسسات مشتركة تقرّب العالمين: عُملات ساراسينية متداولة أو مقلّدة في الغرب، نماذج عقود تجارية[٣٢]. من الساراسين، عرف التجار الغربيون بادىء بدء وخشوا القراصنة. لكن الطليان قبل الجميع سرعان ما أصبح لهم من القوة ما سمح لهم بأن يفلتوا منهم وأن يردوا عليهم بانتظار ان يصيروا هم أنفسهم المعتدين. سرعان ما وضعوا قدمهم في بلاد الساراسين، أحياناً للقيام بأفعال قابلة للنقاش كسرقة رُفات القديس مرقس في الاسكندرية عام ٨٢٨ التي ارتكبها البنادقة[ص]. لكنهم في أحيان أكثر تواتراً بكثير، يدخلون، مزوّدين بجوازات («أمان»)، مباشرةً في صلة مع أقرانهم المسلمين أو المسيحيين الشرقيين. هذا يفترض تماسّات مع رجال الجمارك، مع موظفين من مرتبة دنيا، ثم مع موظفين ذوي سلطة تتعاظم مع نموّ حجم التبادل وتأكّد القوة الغربية. في وقت مبكر، تفرض التجارة علاقات على النطاق الحكومي. في هذا المستوى مثلاً، يقع بالضرورة حلف مدن كَمْبانيا، مدينة أمالفي بشكل رئيسي، مع الساراسين في القرن التاسع، رغم تهديدات وعروض البابا، رغم انتخاب الامبراطور لودفيغ الثاني الذي أصبحت نابولي في نظره بالرمو ثانية أو مهديّة ثانية[٣٣ ع]. كانت تلزم علاقات كهذه لأهل أمالفي في مطلع القرن الحادي عشر في فلسطين كي يعيدوا في القدس كنيسة سانتا ماريا دو لاتينا التي دمّرها الخليفة الفاطمي الحاكم (بأمر الله) أو كي يعقدوا فيها، كل عام يوم ١٤ سبتمبر / ايلول، سوقاً يستطيع فيها كل واحد أن يعرض بضاعته لقاء قطعتين من

الذهب[٣٤]. لاريب كان لهم منذئذٍ حيّ في أنطاكية قبل الحملة الصليبية الأولى. بطبيعة الحال، صارت هذه العلاقات المحدودة أكثر عدداً واهمية بكثير بعد الحملات الصليبية. من المعروف كيف تكاثرت الكونتوارات الايطالية ولعبت دوراً متزايد الأهمية.

كان العالم الاسلامي يظهر لهؤلاء التجار الآتين من منطقة متخلّفة كمصدر منتوجات ترف، آتية أحياناً من أبعد: ورق البردي، العاج، المنسوجات الثمينة، التوابل، أحياناً ومنذ ذلك الحين منتجات استهلاك كبير كزيت الزيتون. كان أيضاً سوقاً لـ«المواد الأولية» أو المنتجات الخام الاوروبية كالخشب والحديد ومعادن أخرى والقطران والعبيد والفراء. شيئاً فشيئاً، انعكست العلاقات، فقد أضحت أوروبا تصدّر منتجات مصنوعة كالسيوف السكاندينافية وخاصة المنسوجات بكمية متنامية[٣٥].

بطبيعة الحال، مهما يكن تعلّقهم بايمانهم المسيحي، لم يكن بإمكان التجار الاوروبيين الداخلين في علاقات أعمال مع العالم الاسلامي ان يشاطروا الأحكام المتسرعة التي كانت تُنشأ عن هذا العالم في أوساط أخرى من أوروبا. لدينا شهادات متناثرة، لكنها ذات دلالة، عن علاقات صداقة بين تجار مسيحيين ومسلمين[٣٦]. الانطباع العام لدى واحد من أفضل العارفين بهذه المسائل، روبرتو لوبيز، هو «أن الجماعتين لم تكونا في تحابّ، لكنهما كذلك لم تكونا في ازدراء متبادل كما ازدرى الاغريق والرومان البرابرةَ او المسيحيون الظافرون الوثنيين». «الشراكة الجرمية الصامتة» للتجار كانت تدفع الى ظهور احترام متبادل[٣٧].

هذا الاحترام كان يمكن ان يولد أيضاً في سياق آخر تماماً، وسطَ المعارك بين الصليبيين والساراسين في الشرق. رغم كل الأحقاد، كان يمكن بالمناسبة التعرّف عند العدو على القيم التي تعلّمت ايديولوجية الفروسية تعظيمها. إن محارباً من الصليبيين الطليان، مجهول الاسم، وكان قد سجل انطباعاته مباشرة خلال الصليبية الأولى، يبدي إعجابه الشديد بشجاعة وحذاقة الاتراك ومواهبهم الحربية في معركة دوريليه التي شارك فيها سنة ١٠٩٧. حسب قوله، هؤلاء يشاطرون هذا الاحترام، «يقولون لأنفسهم أنهم من عرق الافرنج، ويزعمون أنّ أحداً، فيما عدا الافرنج والترك، لا يحق له أن يقول إنه فارس». مع الشعور بالجرأة والجسارة في كتابة أقوال كهذه («سأقول الحقيقة ولن يكون في وسع أحد أن يجرؤ على استبعادها»)، يعرض انهم فيما لو فقط «حافظوا بحزم على ايمان المسيح»[٣٨]، «لما وجدنا أحداً يمكن أن يعادلهم في القوة والشجاعة وعلم الحرب»[٣٩]. بعد قرن من

ذلك، كان الخصم الكبير «سالادين» (السلطان صلاح الدين، ١١٣٨ ـ ١١٩٣) يثير إعجاباً يفيض من كل الاطراف عند الغربيين. كان قد خاض الحرب بإنسانية وبفروسية، وقلّما أجابه الصليبيون بالمثل عدا ذلك، لاسيما ريشار قلب الأسد. في حصار عكا (١١٨٩ ـ ١١٩١)، في فترات الاستراحة بين المعارك، كان الأعداء يتآخون، يرقصون، يغنون ويلعبون معاً، هذا بدون الحديث عن النساء الحرّات من أوروبا اللواتي جئــن لمؤانسة الصليبيين واللواتي أنعمن بمعروفهنّ على بعض المسلمين كذلك[٤٠]. في هذا الجو، بعد فترة غير ملائمة للسلطان الأيوبي (روايات نشأت على الأرجح من الوسط المسيحي في بلاد المشرق تُظهر معرفة جيدة بشروط المنطقة)، ســتتجــذّر الـروايــات التي توالدت وتكاثرت في تمجيد صلاح الدين. بل أخيراً، في القرن الرابع عشر، كتبوا عنه في بلاد الفلاندر قصيداً كبيراً يسترجع كل الفصول التي تراكمت حوله على يد الحكايات السابقة.

رووا كيف انه، وهو متنكّر في شكل حمار (!)، استولى على القاهرة، فضّلوا سلوكه الفروسي في مناسبات كثيرة. يكون قد ذهب في رحلة الى فرنسا، مروراً بروما حيث لم تحظ اعترافات الفرسان الفرنسيين الذين يرافقونه، للبابا، باعتباره أو اقتناعه بشكل خاص؛ كذلك، يلاحظ في باريس انه لئن كان البلاط يعطي طعاماً لـ١٢ من الفقراء على ذكرى الرسل الـ١٢ فإنه لاتعطى لهم سوى فضلات[٤١]. ملكة فرنسا، زوجة فيليب أوغست تقع في هواه وغرامياتها تتواصل تحت غطاء محاورات لاهوتية. إن فارساً بهذا الكمال لابدّ أن يُلحق بالمسيحية. يعطونه كأمّ كونتيسة دو بونتيو de Ponthieu ألقت بها عاصفة على أرض مصر، وأيضا يروون انه اهتدى وهو على فراش الموت[٤٢]. نسبوا اليه أيضاً أنه فتن أليينـور سيِّدة أكيتانيا، التي جاءت الى فلسطين قبل عهده بعشرين سنة[٤٣]! أعطوا اسمه لأولاد كثيرين، أحفادهم مذكورون في كتب أدلّة الهاتف السنوية في فرنسا.

كذلك، افترضوا أصلاً مسيحياً لمسلمين كبار، زنكي، قلج أرسلان، وفي وقت لاحق نسبـوا الى تومـاس بيكيت Becket (المتوفي سنة ١١٧٠) أمّـاً من الساراسين[٤٤ (ف)]. بالفعل، عدا ذلك، كانت مشاريع مصاهرة قد خُطّت بين ملوك أوروبيين ومسلمين[٤٥].

٢ . نمو وأفول رؤية أقل سجالية

إن تراكم معارف صحيحة عن الاسلام وأصوله وعن الشعوب الاسلامية، والعلاقات العملية المكثّرة في الميدان السياسي وميدان التجارة على حد سواء، والاحترام المتبادل الذي كان ينشأ من جرائها في بعض الحالات، والتقدير الكبير

لمذاهب علمية أو فلسفية كان مصدرها مغروساً في أرض الاسلام، هذا كله، مضافاً الى التطور الداخلي البطيء، للذهنية الغربية، كان يقود شيئاً فشيئاً الى تغيير الزاوية التي منها كان يُرى هذا العالم الغريب.

لكن العامل الجوهري في هذا التطور كان تحول العالم اللاتيني. فلقد كانت المسيحية في الماضي حركة ايديولوجية ظافرة[1] تستعمل في ظفرها بنية الدولة الرومانية كي تعطي نفسها مركز قيادة مزدوجاً، ايديولوجياً وسياسياً. الوحدة الايديولوجية كانت باقية (بالنسبة للقسم اللاتيني من العالم المسيحي)[أ] في حين ان الوحدة السياسية كانت تنهار، يعيد تكوينها وقتياً وجزئياً شارلمان. التحرّك من أجل السيادة البابوية، المرتبط بالحملة المشتركة إلى الأرض المقدسة التي تقررت في مجمع كليرمون ، كان قد أعاد بعض الوحدة حول مشروع مشترك بدون مركز سياسي نوعي ومستقل، لكن سرعان ما كانت العوامل السياسية النابذة تؤكّد قوتها من جديد، حتى في هذا الميدان، ميدان الحملات الشرقية المطبوعة بخاتم الوحدة الايديولوجية. فالمونارشيات كانت تنمو، معطية أطراً لمشاعر قومية كان يُرى تدريجياً بزوغ تجليات لها متزايدة التأكيد. الخلافات الداخلية كانت تتقدّم شيئاً فشيئاً، على حساب الوحدة الايديولوجية التي كانت تتقلّص ببطء شديد الى ميدان الروحي وحسب. حينما حركة ايديولوجية موحّدة في المنشأ على صعيد القيادة السياسية (نرى ذلك بوضوح اليوم في أوروبا الشرقية وخاصة في الصين) تمزّقها توترات داخلية، تسير الأمور ببطء الى الاقتراب من العتبة التي يظهر عندها النزاع مع العدو الايديولوجي، لكثير من الأتباع، أقل أهمية من الصراعات بين مؤمني إيمان واحد، لاسيما حين يأتي عنصر إيديولوجي ثانوي في البداية ــ هو في الحالتين الوعي القومي لما قبل الأمّة أو للأمّة ــ ليقوّي هذه الصراعات.

من الرؤية السجالية الشرسة، من «الشيطنة» المانوية للعدوّ السياسي ـ الايديولوجي، كانوا يمضون بهدوء الى تصورات أكثر ألواناً ودقائق ــ على الأقل في بعض الدوائر. فالصورة المغروسة في الاذهان في العصور الوسطى العليا والمنشورة بأدب الذيوع الكبير مازالت تؤثر على جماهير العقول البسيطة. أجل، لم يصلوا بعد الى تصوّر نسبية الايديولوجيات، فيما عدا حالات نادرة، مثلاً الامبراطور المحبّ للاسلام وللعرب، فريدريك الثاني هوهنشتوفن (١١٩٤ ــ ١٢٥٠)، الذي يتناقش بالعربية في الفلسفة والمنطق، في الطب والرياضيات، مع مسلمين، يتأثّر بالعادات الاسلامية، يقيم في مدينة لوشيرا Lucera بايطاليا مستوطنة سراسينية في خدمته مع مسجد وكل مرغبات الحياة على

الطريقة الشرقية[٢]. نعرف قصة «الصليبية» العجيبة لهذا الامبراطور المحروم من قِبل الكنيسة، مفاوضاته السرية مع السلطان الملك الكامل، صداقته مع الأمير فخر الدين بن الشيخ، ميثاق عام ١٢٢٩ الذي به كان السلطان يعيد الى مملكة الافرنج أقاليم شتى وفي المقام الأول المدن المقدسة، القدس وبيت لحم والناصرة، مع استمرار العبادة الاسلامية في قبّة الصخرة[٣]، المسجد الرفيع القداسة المشاد في موقع هيكل سليمان وهيرود القديم.

البابا غريغوار التاسع، حارماً فريدريك الثاني في سنة ١٢٣٩، يتّهمه، بين مفاسد أخرى وإلى جانب تظاهرات صداقة للاسلام، بأنه أكّد أن العالم قد خدعه دجّالون ثلاثة: موسى ويسوع ومحمّد. قد تكون التهمة باطلة، كما زعم الامبراطور، لكنها تدلّل بالأقل على ان هذه الفكرة، التي يبدو أن منشأها هو في العالم الاسلامي، كانت منتشرة آنذاك في اوروبا المسيحية. علمًا بأن التهمة، كما يبدو، وجّهت الى كاهن في تورني Tournai، قبل فريدريك الثاني بقليل، تهمة أنه نطق بنفس التجديف[٤].

حين يُقدَّم مسلمون، مراراً، كمثال وقدوة لمسيحيين بتقواهم في ممارسة عبادتهم أو فضائلهم العملية[*]، هذا يمكن ان يكون حيلة كاتب في الأخلاق او طعنة حَرْبة تندرج في التيار الوسيطي المناهض للاكليروس والمعروف جيداً، لكن هذا على أي حال يعزز الميل الى رؤية بشر في المسلمين، بشر كالآخرين، يعبدون الله بطريقتهم حتى وإنْ كان ذلك في اتجاه خاطىء.

في نفس زمن فريدريك الثاني، نرى هذا الموقف مشروحاً الى الحد الاقصى في عمل التروفير البافاري، فولفرام فون إشِنباخ Wolfram d'Eschenbach (١١٧٠ - ١٢٢٠؟)، في مؤلفه فيللهالم Willehalm، «يعارض» (ينقل مع التغيير) أغنية مفاخر فرنسية عن فتح أورانج. لكن الصراع بين الساراسين والفرانك، وهم متساوون في فضائل الفروسية، موسوم بجهد للفهم، والمسلمة الحسناء أرابيل (اورابل) التي صارت مسيحية تحت اسم جيبورغ (غيبور) تطلق نداء الى التسامح. ويعلّق الشاعر: «أليس خطيئة ان نضرب كأنهم بهائم أناساً لم يسمعوا في يوم من الأيام حديثاً عن المسيحية؟ بل سأقول إنها خطيئة كبيرة، فكل البشر الذين يتكلمون الاثنتي وسبعين لغة هم مخلوقات الله». كذلك بارْسيفال فولفرام يحوّل في الاتجاه نفسه أجواء نموذجه كريتيان دو تروا Chrétien de Troyes. هنا نرى والد بارسيفال، واسمه جهموريت، يذهب الى الشرق لكن ليس بتاتاً في اطار الصليبية. بل يضع نفسه في خدمة باروك («مبارَك»؟) بغداد (بَلْداغ) الذي هو،

وفولفرام يعرف ذلك، الرئيس الروحي، بابا المسلمين. «نال الحياة في بلاد آنجو، وفقدها أمام بغداد في سبيل الباروك»[٦]. يُدفن في عاصمة الاسلام، على نفقة الباروك، في ضريح رائع حيث يحترمه الساراسين ويبكونه. الساراسيني الفروسي فيرفيتز هو، من جراء نجاحات جمهوريت الغرامية، أخو بارْسيفال من أم واحدة. لقد استرسل الباحثون في التخمينات، الجسورة جداً في بعض الأحيان، حول مصادر فولفرام الشرقية. مهما يكن أمر هذه المصادر، يجب ان نلاحظ ان الشاعر الغنائي ينقل الأسماء العربية للكواكب[٧] بشكل صحيح الى حد لابأس به، وانه يزعم لنفسه كمصدر رئيسي مخطوطة مسلمة اكتشفها في طليطلة كِيوت الملغوز[٨]، وتعود الى الساحر-المنّجم فليغيتانيس (؟ «الفلَك الثاني»، اي الكرة السماوية الثانية؟)، الذي هو من أصل نصف يهودي ونصف مسلم. من الملفت للنظر أن هذا الذي هو ربّما تتويج خرافة الغرال Graal الوسيطة، والذي هو إحدى ذرى التعبير الأدبي لروح العصور الوسطى المسيحي، مع مصادره السلْتية المعروفة جيداً[ب]، هو ملحمة مَزْحومة بعناصر إسلامية، مشبعة بنوازع غنوصية ومانوية منشؤها في العالم الشرقي. فولفرام، المسيحي الجيّد كما هو ظاهر، يدعو إلى غياب الحقد حيال الوثنيين (المسلمين) الذي ليسوا هكذا إلاّ لأنهم لم تُتح لهم فرصة التعرّف على رسالة المسيح[٩].

التطور في هذا الاتجاه قوّاه من جهة الخطرُ المنغولي واكتشاف العالم الوثني في ما وراء الاســلام ومن جهة أخرى انفلات الانقسامات الايديولوجية في العالم المسيحي على ذات صعيد الروحي، صعيد العقيدة الكلية الكونية وليس فقط كما من قبل صعيد النزاعات بين الوحدات السياسية، التي مازالت سيرورة أدْلجتها بتعظيم القيم الأثنية القومية لما قبل الأمم أو للأمم في بداياتها.

الاجتياح المغولي في القرن الثالث عشر جرى تناوله جزئياً حسب المخططات المانوية للرؤية السجالية السابقة. كثيرون رأوا فيه فقط هجوماً قوياً ضدّ العالم الاسلاميّ، يأخذه من الوراء بشكل لم يكن مأمولاً به، ويعطي الأمل بالتغلب عليه نهائياً. المعطيات الصحيحة عن قوّة النسطورية في آسيا الوسطى، عن تعاطفات بعض زعماء المغول مع المسيحية، عن دور بعض المسيحيين في دولة أو جيش المغول كثيراً ما ضُخمت لاسيما بفضل خرافة الكاهن يوحنا. قصّة الاتصالات الدبلوماسية الرامية الى تحالف عسكري لاتيني-مغولي ضدّ الاسلام معروفة[ج].

لكن أيضاً سرعان ما فُهم ان المغول ليسوا مسيحيين، ان دعمهم للقضية المسيحية ليس مضموناً، انه ينبغي كسبه وحفظه. استعبدوا بقسوة أمماً مسيحية،

وينوون فتح الأرض بأسرها، «الفتك بمجموع أقاليمنا وقهر شعوبنا في العبودية» كما ينبّه جـــان دو بـــلان كـــاربن Carpin بعد سفارته (إلى بلاط المغول) في ١٢٤٥ ـ١٢٤٧. إنـــه مـقـتـنـــع بـــأنهم سيـبـيـــدون الـعـبـــادة الـمسيحيـــة اذا مـــا انتصروا[١٠]. وباختصار، يبدو له الخطر من هذه الجهة أعظم بكثير من خطر الاسلام[د]. كانت هذه القوة الوثنية الماثلة، السياسية والعسكرية، تعقّد على نحو فريد كل المسائل. كلمة «Pafennie» (وثنية، عالم وثني) بات من الأصعب أن تبقى كلمة مرادفة لِـ إسلام. مع المعارف المتنامية عن عالم آسيا الوسطى والشرقية التي كان يأتي بها السفراء والتجار، كان لابدّ لمخطط عالـم بحزبيّـن أن يكتسب مرونة، في اتجاه نزعة نسبية أكبر في الرؤية الايديولوجية. لم يعد المسيحيون يشكلون نصف أو ثلثي سكان العالم، بحيث يكون الباقي مؤلّفاً بشكل جوهريّ من مسلمين، بل هم واحد من عشرة او ربّما واحد من مئة في بشرية مبرقشة[١١]. إن الشعور بمشترك فكري مع الاسلام على أساس عقيدة التوحيد، الشعور الذي ظهر في السابق من حين الى آخر بشكل عابر وهارب، كان يتوطّد. في سنة ١٢٥٤، امام الخان الكبير، كان غيّوم دو رويبروك Guillaume de Rubroek، موفد القديس لويس (ملك فرنسا)، يساند مناظرة مع نساطرة ومسلمين وبوذيين، متحالفاً ضدّ هؤلاء مع أولئك وأولئك.

لم يكن لتيار تفهّم أكبر نحو الايديولوجيا الاسلامية الذي كان ينجم عن هذه الظروف أن يدوم طويـــلاً. كان روجه بيكون (نحو ١٢١٤ ـ ١٢٩٤)، ثم ريمون لول Lulle (نحو ١٢٣٥ ـ ١٣١٦)، يتكلمان عن ترك الجهد العسكري واعتماد الجهد الارساليّ المؤسس على دراسة متعمقة للمذهب وعلى تعلّم اللغات. كان بيكون يأخذ في الاعتبار إسهام الاسلام الايجابي في اقتصاد خطة الوحي الالهية، كما عاد واستأنف هذا الموقف، قبل هنيهة، الرجالُ الأكثر تقدّماً بين الكاثوليك على طريق الجامعة المسكونية[١٢]. مازالت القضية هي مكافحة الاسلام، أجل، لكن ما كان يمكن لتعمّق في معرفته الاّ أن يقود الى مزيد من الموضوعية، و، على المدى الطويل، الى مزيد من النزعة النسبية. في مطلع القرن الرابع عشر، دانته Dante يعفي من جهنّم ويضع في اليَمْبوس[هـ] ابن سينا وابن رشد وصلاح الدين، وحدهم بين الحديثين، الى جانب أبطال وحكماء التاريخ القديم[١٣]. مجمع فيينّا في سنة ١٣١٢ يصادق على أفكار بيكون ولول عن تعلم اللغات ولاسيما العربية.

لكن فات الأوان. سقوط عكا وضع حـداً نهائياً لـلآمال المؤسسـة على الصليبيات. منذ أمد طويل لم يعد النضال ضد الكافر في الشرق قادراً على تعبئة

الغرب. المشروعات السياسية القومية داخل الغرب حلّت نهائياً محل خطة توسّع اوروبا المسيحية المتحدة. في إسبانيا، وحدها، استمر الاسترجاع الفاتح، لكنه اندرج في مشروع قومي من النموذج نفسه. وعلى أي حال، منذ منتصف القرن الثالث عشر، لم تعد الدول المسلمة تمثل فيها خطراً. والسياسة الواجب اتّباعها حيالها باتت مسألة ثانوية. التسامح الممارس الى هذا الحد او ذاك تجاه الرعايا المسلمين (واليهود) في الدول المسيحية ظاهرة خاصة بإسبانيا، إكزوتيّة (غريبة ونائية) وما كان لها ان تستمرّ طويلاً جداً.

لم تعد أوروبا اللاتينية، المندارة نحو صراعاتها الداخلية، والآخذة في التقدم على الصعيد الثقافي، لم تعد تمنح الاسلام أهمية أوّلية على الصعيد الايديولوجي. كانت تفقد اهتمامها بذلك. كانت الصراعات الايديولوجية الداخلية هي ذاتها تصبح رئيسة. بالنسبة لِـجون ويكليف Wycliffe (نحو ١٣٢٠ ـ ١٣٨٤)، إن إصلاح الكنيسة هو الأوّل وسيكفي استنباعُ المسيحية في ينابيعها للتسبّب في تلاشي الاسلام. الرذائل التي تؤخذ على الاسلام موجودة وبنفس القدر في المسيحية اللاتنية، الكنيسة مسلمة. الأروام، اليهود، المسلمون، ليسوا أبعد عن الخلاص من كثير من المسيحيين(١٤). هذا الرأي الأخير ينتشر كما تنتشر الحكاية الشهيرة عن الدجالين الثلاثة(١٥).

من وجهة النظر الفكرية، إن كبار المؤلفين المسلمين الذين كان اكتشافهم عنصرَ تجديدٍ باتوا قيد التمثّل والاستيعاب في الثقافة العامة المشتركة. سوف يُنسخ، يُطبع، يُشرح، يُدْرس، ولقرون، ابن سينا وابن رشد والغزالي («Algazel») بالنسبة للفلسفة، ابن سينا وعلي بن عباس («هلي»، «Haly») والرازي «Rhazès» (مع الطبيب العربي المسيحي ابن مسكويه المسمّى «Mesuë») للطب، وكتب أخرى لعلوم أخرى. إنه لَطبيبٌ قدوة ذلك الذي التقاه جوفري شوسر Chaucer (المتوفي سنة ١٤٠٠) (الذي جمع ايضاً كتاباً عن الأسطرلاب **Treatise on the Astrolabe** نقلاً عن الترجمات اللاتينية للعربي ما شاء الله)، التقاه كما تقول الرواية، نحو سنة ١٣٩٠ في تابارد إين في كانتربري. هذا الرجل كان قليل العلم عن الكتاب المقدّس، لكنه

يعرف جيداً الشيخ اسكولابيوس،
وديوسكوريد، وأيضاً روفوس،
هيبوقراط العجوز وهلي وجالبنوس،

سيرابيون والرازي وابن سين،
ابن رشد والدمشقي وقسطنطين،
برنار وغاتيسين وجيلبرتين[١٦].

لكن، وقد صار العرب من الكلاسيك الى جانب الاغريق، ستفضّل النهضة عليهم هؤلاء. ستصبح الترجمات من اليونانية عبر العربية رمز تزييف العصر القديم بالذهن «الغوتي» لمسيحيي العصور الوسطى[٥]. سيكون قوام التجديد في العودة الصاعدة الى النبع. ستصبح كلمة «arabisme» تخفيضيّة[١٧]. كان الازدراء للعصر البربري الذي ضدّه كان ينبغي الردّ يمتد ليشمل هكذا كل ما هو عربي. بترارك Pétrarque (١٣٠٤ ـ ١٣٧٤) يفصح بقوّة عن قرفه من أسلوب الشعراء العرب الذين لم يكن على الارجح يعرفهم[١٨].

لم يكن ذلك يحول دون تزايد الاستعارات الثقافية من الشرق الاسلامي الى أقصى حدّ، ودون تكاثر الاستعارات الأدبية، وذلك بدون أدنى شك بفضل العلاقات التجارية التي كانت تغدو أكثر نظامية وأشد وثوقاً بكثير. لكن، على الصعيد النظري، كان الانشغال بمعرفة وفهم الايديولوجيا الاسلامية، في بعض الاوساط على الأقل، كان يخلي المكان للامبالاة.

٣ . التعايش المقارَب: العدو يصبح شريكاً

أيقظ نمو الامبراطورية العثمانية اعتباراً من القرن الرابع عشر، على حساب اوروبا البلقانية المسيحية، أيقظ الى حين الاهتمامَ بالدين الاسلامي في دوائر لاهوتية. بينما كانت روح الصليبية تنكشف صعبة البعث في حالة التحلّل التي كان يوجد فيها مفهوم المسيحية كعالم، كان رجال لاهوت يُدفعون الى البحث في ما إذا كان الصراع العسكري مجدياً حقاً، ما اذا كان الجهد التبشيري السلمي نفسه كافياً او ما إذا كان نافعاً في شكله المعتاد، ما إذا لم يكن ممكناً حصول تقارب بين حاملي رسالة مشتركة واحدة في هويتها الجوهرية. تلك «لحظة الرؤية» التي يتكلم عنها ر. و. سوذرن التي تقع بشكل دال حول موعد سقوط «القسطنطينية»، بين ١٤٥٠ و١٤٦٠. جان دو سيغوفيا (نحو ١٤٠٠ ـ ١٤٥٨) ينشىء في سنة ١٤٥٤ مشروع سلسلة من المداولات مع «الفقهاء» المسلمين يؤكد أن هذه الطريقة تكون مفيدة حتى اذا لم تكن نتيجتها اهتداء الطرف الآخر. يقوم بترجمة للقرآن (مفقودة) كان لها ان تتجنب خطيئة الترجمات الكلونيزية، ألا وهي تحويل المعنى الأوّل

بالتكييف مع المفاهيم اللاتينية. جان دو سيغوفيا تلقى (عملياً) استهجان جان جرمان، أسقف شالون - على - نهر السون (حوالي ١٤٠٠ ـ ١٤٦١)، وهو رجل المحافظة التماميّة، نصير الردّ العسكري وبعث الروح الصليبية. لكنه نال موافقة نقولا دو كوزا (١٤٠١ ـ ١٤٦٤) الذي فكّر في الوسائل العملية لتحقيق خططه وحاول في كتابه Cibratio Alchoran (١٤٦٠) دراسة فيلولوجية[أ] وتاريخية واضحة ومحدّدة للقرآن. جان السيغوفي ألهم كذلك جزئياً رسالة بيوس الثاني الى محمد الثاني (١٤٦٠)، وهي تحفة من الديالكتيك الماهر، تحاول الإقناع الفكري، لكنها عمل رجل سياسة، وبالأساس مناورة مجرّدة عن الصدق[١].

كان الأتراك العثمانيون يمثلون خطراً كبيراً. لكن، في الجو الجديد للقرن الخامس عشر، كانوا يرون فيهم خطراً زمنياً أو ثقافياً أكثر منه خطراً ايديولوجياً. بل اولئك الذين ذهبوا للدفاع عن العالم المسيحي كثيراً ما كان يحرّكهم المثل الأعلى الفروسي أكثر مما تحرّكهم الحميّة الدينية. أجل، مازالت عقول كثيرة تحلم بالصليبية، بفتح يسترجع الاقاليم الاسلامية، خاصة تلك التي أخذت من المسيحيين قبل قليل كالبلقان. حيث من الممكن، حسب أصحاب هذا التفكير، الاعتماد على ثورة عامة ضد التركي[٢]. لكن الظروف أرغمت على التزام موقف الدفاع. وأبداً لم يَبد توسع المسيحية يستحق في نظر الأمراء التضحية له بمصالحهم السياسية، القومية احتمالياً، ولا في نظر الجماهير تعبئة كتلك التي رأيناها في السابق. كان هنري الثامن يقول ذلك بوضوح لسفير البندقية في سنة ١٥١٦[٣]. منذئذٍ، كانت الامبراطورية العثمانية تغدو بالنسبة للواقعيين قوة مثل غيرها بل، بحكم فتوحاتها، قوة اوروبية، أقرب بكثير مما كانت منذ زمن طويل اية قوة اسلامية، ومعها بالتالي من الواجب الأمر أن تقام علاقات سياسية. التحالف، الحياد، الحرب، هذا يتوقّف على عوامل سياسية محرّرة من الايديولوجيا الدينية. ولئن بقيت هذه إيماناً محافَظاً عليه بأمانة في أعماق القلوب، الا انهم يفكرون ان بالإمكان وضع هذا الأمر بين قوسين (وقتياً حسب اعتقادهم!) من أجل عمليات سياسية «جدية».

بدأوا يشاهدون في أوروبا سفراء عثمانيين يمكثون لفترات طويلة. هكذا في البندقية. تعاملوا مع التركي. بينما كان شارل الثامن الخيالي يظن أنه يفتح ايطاليا لتكون قاعدة من أجل حملة صليبية تسترجع القسطنطينية والقدس، كانت البابوية تتلقى من سنة ١٤٩٠ حتى سنة ١٤٩٤ عائداً مالياً سنوياً من السلطان العثماني بيازيد الثاني لكي تحتفظ بشقيقه وخصمه جمْ سجيناً عندها. البابا اسكندر

السادس بورجيا استقبل سفير «كبير الترك» استقبالاً فخماً مهيباً في روما سنة ١٤٩٣، داخل مجلس الكونسِسْتوار السري، محاطاً بكرادلة وأساقفة وسفراء أوروبيين. يمكن أن نقرأ عند كاتب السيرة التاريخية كومين Commynes هذه الجملة المدهشة بالنسبة لذهن من العصر الوسيط: «التركي... أرسل اليهم (الى البنادقة) بدون سابق انذار سفيراً.. كان، بناء على طلب البابا، يهددهم اذا لم يعلنوا أنفسهم ضد الملك (ملك فرنسا)[٤]. و، بالفعل، كان البابا قد أرسل الى السلطان خطاباً لدينا نصّه، يفضح فيه له مشاريع شارل الثامن الصليبية، طالباً منه جعل البنادقة يتدخلون ضد الملك المذكور، منبّها إياه فقط بأن يمتنع «خلال بعض الوقت» عن مهاجمة المجر او بلدان مسيحية أخرى، لأنّ ذلك سيضعه في حرج. بالمقابل، بيازيد أوصاه برفع نقولا سيبو Cibo الى رتبة الكاردينالية وقبل كل شيء بإنهاء حياة جمْ، وذلك لقاء دفع مبلغ ٣٠٠,٠٠٠ دوقيّة وعهد على القرآن بعدم الإساءة في شيء للنصارى[٥]. ويبدو جيداً ان الاتفاق قد نُفّذ[٦]. بعد عامين من ذلك، اتفقت مدن ميلانو وفرّاره ومانتو وفلورانس على دفع المال للأتراك كي يهاجموا البندقية[٧]. بعد سنتين أيضاً، إذْ كانت البندقية وفرنسا تستعدان لمهاجمة ميلانو، قام لودوفيك المور («المغربي») دوق ميلانو ومعه أمراء طليان آخرون بتنبيه بيازيد الى أن سقوط ميلانو لن يكون سوى خطوة أولى نحو الحملة الصليبية. بناء عليه، أعلن السلطان الحرب على البندقية[٨]. بعد بضعة عقود من السنين، حين كان سليمان القانوني يفتح المجر وكان على وشك ان يجعل البحر المتوسط بحيرة تركية، كان فرانسوا الأوّل ملك فرنسا يعقد معه حلفاً نشيطاً وكانا يضافران تحركاتها العسكرية ضد الامبراطور شارل الخامس (١٥٣٥)[ب]. علماً بأنه كان يتخذ احتياطات ايديولوجية للدفاع عن نفسه من وجهة نظر العقيدة المسيحية. لكن، في سنة ١٥٨٨، كانت إليزابيت ملكة أنكلترة تفضح للسلطان ملك إسبانيا بوصفه رئيساً لعبدة الأوثان. هذه المرة يُعرض الحلف على الصعيد الايديولوجي بعينه: أنصار عقيدة التوحيد الدينية ضد الكاثوليك أصحاب العبادات المتعدّدة المشبوهة[٩].

الواقعة ذات دلالة حتى مع أخذنا بعين الاعتبار عدم صدق الملكة العذراء. كانت مفاوضات مماثلة لمفاوضات القرنين ١٥ و١٦ قد حصلت في الشرق في زمن الدول الصليبية. لكن تلك كانت سياسة كولونيالية (في المستعمرات). ولشيء مختلف تماماً ان تحصل هذه الأمور في قلب أوروبا. في ايطاليا، ليس فقط جميع الدول ذات بعض الأهمية كانت في يوم او غيره قد تآمرت مع الأتراك ضد خصومها، بل أيضاً شعوب بأسرها كانت تهدّد حكومات اضطهادية باستقبال غزو تركي محتمل استقبالاً طيّباً كما فعل من قبل قسم من مسيحيي البلقان[١٠].

كان الأتراك إذاً يُدرجون في المحفل الأوروبي، في المستوى السياسي. هذا لا يعني أنهم كانوا كذلك على جميع الوجوه. بطبيعة الحال، إن عنصر المناقضة الايديولوجية، المناوءة الدينية، لم يكن ليختفي، بل الأمر بعيد عن ذلك. كما بينّ نورمان دانييل، كانت الملامح الجوهرية لصورة الإيمان الاسلامي التي صنعوها في العصر الوسيط، وهي صورة سجالية وأبولوجيتيقية(ج)، والى حدّ كبير مزدرية وغير متفهمة، كانت تتواصل بلا تغيير. الاّ أن شدّة الأحقاد الدينية داخل المسيحية نفسها كانت تُظهر الاسلام كحالة أقل غرابة وأقل تنفيراً. أصلاً، في العصر الوسيط، كان البعض قد اعتبر الاسلام انشقاقاً، هرطقةً للمسيحية. هكذا كان يراه دانته. وفي الوقت الذي باتت فيه الانشقاقات تتكاثر، ليس فقط كإيديولوجيات بل مع تابعيتها السياسية كما الاسلامُ، لم تعد القضية سوى تصنيف هذا الأخير في تراتبية لايظهر فيه بالضرورة هو الأكثر أذىً(١١).

في المستوى الثقافي كذلك، اذا كان البعض يدرج الأتراك، في شجرات النسب الرائجة آنذاك، بوصفهم إخوة للأمم الاوروبية، جاعلاً اياهم يتحدرون من الطروادين، من ملكهم بريام أو من أجداده، تماماً كالفرنسيين والطليان، فقد كان البعض الآخر يحتج ضدهذه الأطروحة التي تفضي الى الاعتراف بتركيّة الأناضول كأمر شرعي، وإن كان الثار من أغاممنون وذويه بفتح اليونان والبلقان قد يبدو مبالَغاً. كان أصحاب الأطروحة الثانية يجعلونهم بالأحرى يتحدّرون من السيت Scythes، مما يسمح بترجمة «ذات نزعة انسانية» للمناوءة المسيحية القديمة(١٢). لم يعد الأمر هو الصراع ضد الكفار بل دفاع ضد البرابرة (bellum contra barbaros، وهذا من مبتذلات بلاغة العصر) يفتن الألباب التي تغذّت بالمؤرخين هيرودوت وكزينوفون(د).

كان الاسلام يماثَل عملياً مع الترك وكلمة Turc (تركي) تصير مرادفة لِـ مسلم. بدأوا يتعرّفون على الإيرانيين الذين كانت مناوءتهم السياسية والدينية للامبراطورية العثمانية تعطي مَسْكاً لمفاوضات سياسية مركّبة. في العالم النائي، كان التّماسّ يؤخذ أيضاً مع مسلمي الهند وملوكهم الرائعين: «كبير المغول». أمّا العرب، الذين قُهروا الى ما يشبه العدم السياسي، فلم يعودوا يظهرون الاّ بشكل ثانوي جداً في اللوحة التي كانت تُنشأ عن الشرق، مماثلين تقريباً بالبدو النّهابين كما كان الميل الى هذه الصورة منذ زمن جوانفيل على الأقل. كلمة ساراسين (سارازن) كانت تّمحي شيئاً فشيئاً من الاستعمال الجاري.

حتى وقد ألقي بهم في البربرية السيتية فيما يخص أصولهم من قِبل المتعلمين

المدّعين، فقد بقي الأتراك المسلمون مع ذلك أسياد أقوى أمبراطورية في أوروبا، مالكي القسطنطينية مع عجائبها، التي باتت الآن أقرب منالاً بفضل تقدّم المواصلات. كانت أبّهة الباب العالي تثير انطباعاً قوياً لدى الاوروبيين وقوته تفرض نفسها على أذهانهم. كما قد أشار المؤرخون ملاحظين، بينما كان لويس الرابع عشر يتحدّى الحرم البابوي من الكنيسة بإرساله قوّة الى روما في سنة ١٦٨٧ لأن البابا كان يتجرأ ويطلب منه التخلي عن امتيازات سفارته، الامتيازات الموسّعة لتشمل حيّاً بالكامل كان يلتجىء فيه اللصوص، كان هذا «الملك الشمس» يتحمّل ان يُسجن ويُصفع سفراؤه في القسطنطينية وان يخضعوا لرسوم وضرائب وأن يصاب رجالهم بألف إهانة[١٣].

٤ . من التعايش إلى الموضوعية

إن قرب المسافة، والعلاقات السياسية الوثيقة، والعلاقات الاقتصادية المنمّاة، وكبر عدد الرحّالة ورجال الارساليات الذين يجوبون الشرق، وانحطاط سيادة المسيحية ووحدتها الايديولوجية في أوروبا، هذه العوامل كانت تزيد من سهولة الدراسة الموضوعية للشرق الاسلامي. بل وكانت هذه الدراسة الموضوعية تغدو ضرورة آمرة أكثر من ذي قبل بالنسبة لرجال السياسة ورجال التجارة. تغدو أعمال الوصف المفصّلة والمحدّدة، القانعة، والموضوعية الى الحد الممكن، تغدو عديدة بعد عمل أرنولد فون هارْف سنة ١٤٩٦[١]. يجري تحليل العادات والأخلاق من وجهة نظر لم تعد هي وجهة نظر انحرافها الى هذا الحد أو ذاك عن الأخلاق المسيحية. تصبح المنظومة السياسية والإدارية والعسكرية للامبراطورية العثمانية موضوعاً لتأملات، كثيراً ما تكون نقدية، لكن ايضاً كثيراً ما تبدي إعجابها بفعالية المنظومة وجدواها على نقاط عديدة[٢]. الشرق الاسلامي بمجمله كان منطقة غنية مزدهرة، ذات حضارة عالية، وإنشاءات فاخرة، وبلاطات رائعة لاتُعادَل في الأبهّة.

كانت كوسموبوليتية وموسوعيّة النهضة، تصنعيّة maniérisme تعبيراتها الثقافية، قد أفسحت للشرق المسلم حصّته، ولدراسات الشرق-الأدنى. لكن الفضول للشرق ليس بعدُ هو الإكزوتية، تذوّق الخروج من البلد يحمله بشكل مصطنع وينقله إلى الجوار المحيطِ بالذات، الفنُّ أو أسلوبُ الحياة. لانرى بعدُ من ذلك سوى الآثار الأولى عند أفراد كأولئك الرحالة الذين وقد عادوا الى أوروبا يتزيّون بزيّ الأتراك[٣]. لكن العالم الشرقي يرتدي اللباس الغربي أكثر من العكس، حتى وإن رُفع هذا العكس وعُزّز بهيبات سحرية كما عند أريوستو Arioste (١٤٧٧ـ١٥٣٣) أو توركاتو تاسو Le Tasse (١٥٤٤ـ١٥٩٥)، حتى

وإنْ كانت بعض الفصول أو الموضوعات هي فعلاً من أصل شرقي[٤]، حتى حين تكون «الحِجّة» مأخوذة بتمامها في التاريخ الشرقي كما في تمبورلين مارلو Marlowe (١٥٨٧ ؟). ولئن كان القراء والمشاهدون ينسحرون بهذه الروايات الخرافية، فإنّ أحداً منهم لم يكن يبحث فيها عن إعلامٍ عن تاريخ او عادات الشرق الاسلامي.

لكن ضغط المعلومات الصحيحة التي ينقلها المسافرون والديبلوماسيون يُحَسّ شيئاً فشيئاً. اللون المحلي يفرض نفسه شيئاً فشيئـاً. منذ أمد طويل، يضع رسّامو حياة يسوع أو الشهداء عمائم على رؤوس رجال المجلس الأعلى اليهودي أو رؤوس ملوك الشرق. عطيل Othello لايحفظ بعد من أصله «المور» (المغربي) سوى المنديل السحري المشؤوم الذي أعطته ساحرة مصرية لأبيه[٥]. لكن، في سنة ١٦٧٠، يأخذ موليير عناء ان ينقل جملاً تركية حقيقية في الاحتفال الهزلي في ملهاته البرجوازي النبيل، و، في سنة ١٦٧٢، يلح راسين، في مقدّمة مأساته بيازيد، على الحرص الذي اتخذه في التوثّق عن تاريخ الأتراك. يلومـه كورنيّ Corneille وآخرون على كونه لم يضع في المسرح شخصاً واحداً «تكون له العواطف التي يجب ان تكون له والتي للانسان في القسطنطينية؛ كلهم، تحت زيٍ تركي، لهم الشعور الذي للانسان في وسط فرنسا»[٦]. ويعتبر راسين ضرورياً الردّ في المقدّمات اللاحقة: «لقد انكببتُ على التعبير بشكل جيّد في مأساتي عمّـا نعلمه من عادات وحِـكَـم الأتراك».

ليست المواضع الإكزوتية مفقودة في الأدب، وذلك بلا انقطاع منذ العصر الوسيط. إن جهداً ما لإغناء هذه الأعمال الأدبية بتفاصيل دقيقة يُـحَسّ عند كثير من المؤلفين، والإكزوتية تَدخل الفن فجأة في القرن السابع عشر، وتفيض في الثامن عشر. إلاّ أن المعطيات الصحيحة المعروفة عن الحضارات الشرقية، التي يستأنفها الفن والأدب، لايمكن إلاّ أنْ تشوَّه باستيعابها في جملة تسيطر عليها رؤية للعالم مغايرة تماماً، بل تتفكر نفسَـهـا كونيّة. لاينتقلون الا ببطء شديد من الفكرة المجرّدة لنسبية الحضارات، التي تصاغ بوضوح في القرن الثامن عشر، الى إدماج الوقائع الإكزوتية في جُملاتٍ محررة من كل تمركز على الذات الاثنيّة. بل ربمّـا لم تكتمل هذه السيرورة اليوم.

إنها تبدأ بانهيار الامتياز الممنوح للايديولوجيا المركزية للحضارة الاوروبية، للمسيحية، وإن يكن هذا الامتياز منقولاً وموضوعاً على الايديولوجيات الجديدة، على ثقافة وحسّ، وذوق أوروبا. تصبح ممكنة دراسةُ العالم الاسلامي موضوعياً بمجرّد ألاّ تبقى قيمه وأفكاره مُعْتلّة قسراً بعلامة الضلال المطلق السلبيـة. إن

السياسة العملية والملاحظة الموضوعية من جانب المسافر والتاجر إنما هيّئتا السبل وحسْــب. ينضاف اليهما تيار التنقيب العلمي érudition الجديد[أ].

إن الدراسة ذات الميل التنقيبي تنزع تلقائياً الى موضوعية ما، حتى ولو كانت تتخذ لها موقعاً في إطار مشروع سجالي على المستوى الاجتماعي. بالأحرى حين ينطمس هذا المشروع ويميل الى التلاشي. كانت الحقيقة تخدم لتركيب سجالي حيث كانت تأخذ معنى ينزع الى تشويهها. إن البحث التنقيبي المدقق يستمر في طلب الحقيقة لنفسها. الوقائع تندرج دائمًا في تصورات تركيبية غير واعية، لكنه تقدّمٌ كبير ان لاتكون من البداية غرض بحث واصطفاء وإنضاج لخدمة تركيب إيديولوجي واعٍ.

٥ . مولد الاستشراق

يبدأون بدراسة اللغات وجمع المواد تحت دفع إيديولوجي بالتّمام. هكذا بدأت، في إسبانيا، الدراسات العربية في خدمة العمل التبشري منذ العصور الوسطى. فقد كل اهتمام بها مع سقوط غرناطة سنة ١٤٩٢ وبقاء الموريسك Morisques وحدهم وهم أقلية ناطقة بلغة رومانية roman. تُستأنف، مندرجة في مجموع الدراسات الساميّة، في روما حيث الإدارة البابوية مهتمة بوحـدة الكنائس الشـرقية. المـذهب الانساني الباحث عن ثقافة كونية والمصالحُ السياسية والتجارية توسّعها الى جملة دراسات إسلامية. غِيّوم بوستل G.Postel (١٥١٠ ــ ١٥٨٣)، رغم صوفيته، بل جنونه، حميته في خدمة الإيمان ووطنيته الفرنسية، العالم الملتزم اذا كان ثمة عالم ملتزم، يخطو بدراسة اللغات وحتى الشعوب خطوات كبيرة، ويجمع في الشرق مجموعة هامة من المخطوطات[1]. تلميذه جوزيف سكـاليجر J.Scaliger (١٥٤٠ ــ ١٦٠٩)، العلامة الموسوعة، يعني بالاستشراق بتحرره من اهتماماته التبشيرية. في ١٥٨٦، ستصبح المطبعة التي أسسها فرديناند دو ميديشي، كاردينال وغراندوق توسكانا، تحت تصرف الطباعة العربية في أوروبا. أجل يبررونها بالجهد الارسالي، لكنها تطبع من البداية أعمال ابن سينا الطبية والفلسفيـة، وكتب قواعـد وجغرافيـة ورياضيات. الجهد سيستأنف في باريس وهولندة وألمانيا في اواخر القرن السادس عشر واوائل السابع عشر، لاسيما في منظور معرفة أفضل للطب السينوي.

إن نهاية القرن السادس عشر والقرن السابع عشر يشهدان تفتّح هيكـل تسليـح للعلم والبحث، تسليح متخصّص يُستخـدم ويُـمـوّل ويسانَـد في اتجاه مشروعات مصلحية، ايديولوجية او سياسية أو اقتصادية. فالنمو الاقتصادي، الذي تحميه وتراقبه دول قوية، كان يجعل أمراً مرغوباً فيه وضرورياً أحياناً تطوّر المعرفة

على شكل ما، في الكثير من الميادين. إن التنظيم النسبي الآتي من هذا الدفع من فوق كان يفرض تخصصاً ما بخلاف الاتجاه الموسوعي الفردي لعصر النهضة. انطلاقاً من هذه الاتجاهات، كانت تتكون شبكة منظمة، تحميها وتموّلها الدول، من أجل اكتساب وانتشار المعرفة، بينما كانت تنتشر الفكرة القائلة ان هذه الملاحقة للبحث العلمي هي واجب اجتماعي[٢]. إن التخصّص ودرجة ما من التخطيط كانا يفرضان تعاون الباحثين الذين صاروا أكثر عدداً. هذا الاتجاه يقود الى تقهقر طموح وتقلّص آفاق كل باحث. لكنه ايضاً يسهّل ويشجع ما يمكن ان ندعوه «موضوعية مناطق». يضطلع العالم المتخصص أو يرى نفسه مضطلعاً بمهمّة محدودة، لكنه ينكبّ عليها بوجدانية. متحرّراً من همّ التركيب الجامع، يستطيع أن يسمح لنفسه بإهمال النتائج الايديولوجية والفلسفية والسياسية والاجتماعية التي لآخرين أن يستخلصوها من أعماله. الذين يدفعهم تلهّف «بلوغ نتائج» الى متابعة الأحلام الموسوعية لعصر النهضة يصطّفون في صنف ناتىء أكثر فأكثر، مميّز عن صنف «العلماء الجديين»: إنهم الخياليون «المنوّرون» الى هذا الحد او ذاك. الى جانبهم، هناك الفلاسفة فقط، فمسألية العلوم الانسانية ليست بعد على ما يكفي من التقدّم لكي تنفرز وتفضي الى شيء آخر سوى «أقاليم» من الفلسفة العامة. كذلك إن التعددية الايديولوجية التي تقوم في اوروبا بعد انتهاء حروب الدين بدون ان يهزم اي حزب الخصم نهائياً، والتعاون بين علماء من ولاءات ايديولوجية مختلفة، يشجعان الموضوعية.

هذه العوامل العامة تفعل بهذا القدر في ميدان الاستشراق. البابوية وكثير من المسيحيين يهتمّون بوحدة الكنائس، يبحثون عن موافقة مسيحيي الشرق، وهذا يقتضي دراسة لغتهم ونصوصهم. أنكلترة وفرنسا والايالات المتحدة (هولندة) تعنى بالأحرى بالتجارة وبمشاريعها السياسية في الشرق. ازدياد سهولة المواصلات يأتي بعلماء موارنة الى أوروبا، بل وسيلتقي إربينيوس Erpenius في كونفلانْس بتاجر مغربي مسلم سنة ١٦١١. تفسير الكتاب المقدّس، وهو موضوع يقع في المستوى الاول من الاهتمامات في المناقشات بين الكاثوليك والبروتستانت، يقود كذلك الى دراسة النصوص والآداب الشرقية. مازال الأطباء مهتمين بابن سينا رغم رد الفعل «ضد العروبة». التهديد التركي يدفع الى دراسة الامبراطورية العثمانية والاسلام ايضاً من موقع أقرب. وسيسمح انحدارها بالنظر اليهما بصفاء أكبر. يثير نمو القوة والثقافة الاوروبيتين في البلاطات الشرقية بعض الاهتمام بالرحالة الاوروبيين (الذين يتزايد عددهم) الذي يأتون بوصفات عملية نافعة في ميادين مازالت محدودة، لاسيما في الفن العسكري.

هذه الروابط الأوثق، هذه الشواغل، هذه الشروط تفسّر مولد شبكة استشراق وثيقة. إن أوّل كرسي للغة العربية يُنشأ في باريس سنة ١٥٣٩، في معهد «الكوليج دو فرانس» الذي تأسس لتوّه، ويُعهد به لِـ غيّوم بوستِل G. Postel، وهو عالم منوّر من طراز رجال عصر النهضة، كما رأينا، لكنه ينشر مسودات كتب وخصوصاً ينشىء تلاميذ بينهم جوزيف سكاليجر المزوّد منذ ذلك العصر بتكوين استشراقي مهمّ نسبياً. إن مجموعات المخطوطات في المكتبات ستعطي المواد الضرورية للعلماء كي يستعلموا جدّياً. إن الطباعة ـ ولاسيما الطباعة بالحروف العربية التي رأينا بداياتها ـ ستيسّر لكل فريق الاستفادة من أعمال الفريق الآخر. وستنكبّ طائفة من الاختصاصيين على تقديم أدوات العمل التي لاغنى عنها: كتب قواعد، معاجم، طبع نصوص. في المقدمة، يمثل الهولندیان توماس فان إرب Th. van Erpe (أو إربينيوس) (١٥٨٤ ـ ١٦٢٤) الذي ينشر أوّل كتاب قواعد عربية وأوّل إصدار لنص تماً بحسب طرق فيلولوجية سليمة، وتلميذه ياكوب غوليوس J. Golius (١٥٩٦ ـ ١٦٦٧). في النمسا، سنة ١٦٨٠، ينشر اللوريني فرانتس مينِنْسكي Meninski قاموسه التركي الضخم. وتتكاثر كراسي الدراسات الشرقية. باريس لم تعد وحيدة. ف. رافْلِنْغيين (أو رافيلنْجوس) (١٥٣٩ ـ ١٥٩٧) يعلّم العربية في ليدن منذ السنوات ١٥٩٠. البابا أوربان الثامن يؤسس في روما معهد الدعوة، وهو مركز دراسات نشيط، سنة ١٦٢٧. ويدشّن ادوارد بوكوك Pocock كرسياً للغة العربية في أوكسفورد سنة ١٦٣٨.

الاختصاصيون يمارسون الزهد الفكري للعلم. إنهم يركمون أدوات العمل، المواد، الدراسات المتفاوتة الحدود، حيث، بالمناسبات، يمكن وجود عناصر تُناقِض الصورة العامة للاشياء التي تفرضها الايديولوجيا السائدة في المجتمع. إنهم لا يسعون حتماً، بشكل واعٍ، الى تعديل هذه الصورة او الى الطعن في هذه الايديولوجيا. كثيراً ما هم مُحافظون. لكن الجو العام في أواخر القرن السابع عشر وفي القرن الثامن عشر يؤثر عليهم في كونه لم يعد يفرض عليهم انحيازات أبولوجيتيقية وسجالية. يمكن ان يقتصر ولاؤهم للايديولوجيا المسيحية على التعبير عن نفسه بتصريحات (صادقة أوْ لا) مضافة على أعمالهم ولاتمس الطابع الحيادي لمحتوى هذه الأعمال[٣].

إن النسبية الإيديولوجية تصيب المثقفين والجمهور المتعلم قبل العلماء[٤]. لكن الجوّ الذي تخلقه يترك السبيل حراً للعلماء. الذين جذبهم ذوق شخصي حاد نحو الشرق الاسلامي يمكن ان يعملوا في يسْر. بارتيلمي دِربلو B. d'Herbelot

(١٦٢٥ــ١٦٩٥) يحرّر على قاعدة موادّ باتت منذئذٍ على ما يكفي من الوفرة المكتبة الشرقية (التي نشرها، بعد وفاته، غالان Galland في سنة ١٦٩٧)، وهي أوّل شكل لـ دائرة المعارف الاسلامية. أنطوان غالان (١٦٤٦ــ١٧١٥) يعطي تذوّق الشرق دفعاً حاسمًا بنشره في مطلع القرن الثامن عشر ترجمته لكتاب ألف ليلة وليلة (١٧٠٤ــ١٧١٧) التي سيكون تأثيرها هائلاً[٥]. لم يعد الإسلام يَظهر مملكة المسيح الدجال، بل جوهرياً مكانَ حضارة إكزوتية، مثيرة، تعيش في جو خرافي تسكنه أنواع الجنّ النزوية، الخيرة أو الشريرة، مما يسحر جمهوراً كان قد تذوّق كثيراً حكايات الجن الأوروبية[٦].

٦ . عصر الأنوار

لقد اتخذت خياراتٌ عملية بادىء ذي بدء خارج الايديولوجيا المسيحية. حول هذه الخيارات تكوّنت خيوط ايديولوجيات قِطّاعية، «إقليمية»، تتّخذ ماهية أكثر فأكثر وتتأكد بجرأة متزايدة ليس فقط كمستقلة عن الايديولوجيا المسيحية بل كمنافسة، نازعة الى أن تكوّن، مثلها، تصوّراً توتاليتارياً (جامعاً) عن العالم، هو الايديولوجيا العقلانية، التقدميّة، العَلمانية لحركة التنوير Aufklärung. يمضون الى النضال ضد تصور العصور الوسطى للعالم الذي تسعى الى إبقائه والدفاع عنه البنى السياسية القائمة. النضال ضد «الظلامية الوسيطية» الذي توبع منذ النهضة يتخذ الآن مظهر نضال ضد المسيحية نفسها التي لم تتحرّر في الوقت اللازم من هذا الانضاج الايديولوجي لِـ«خطوط قوّة»ها الأصلية. تحت هذا الوجه، بقيت المسيحية، خاصة في البلدان الكاثوليكية مرتبطةً بالبنى السياسية التي تتحملها بنفاذ للصبر متعاظمٍ القوى الصاعدة.

يمكن ان تُعتبر الآن الايديولوجيا الدينية المنافسة للمسيحية بدون تحيّز، بل من ثم بعطف مع البحث فيها (والعثور، بالطبع)، بشكل غير واعٍ، عن (على) قيم الايديولوجيا الجديدة المعارضة للمسيحية، بالضبط. كان مؤلفون عديدون، خلال القرن السابع عشر، قد دافعوا عن الاسلام ضد الأحكام المسبقة السائدة في العصور الوسطى، ضد التخفيضات السجالية، وبينوا صدق التقوى الاسلامية. هكذا مثلاً ريشار سيمون R. Simon (١٦٣٨ــ١٧١٢)، الكاثوليكي الصادق، لكن الذي كفاءته العلمية تناضل بعناد ضد التشويهات الدوغمائية المفروضة على الوقائع الموضوعية، سواء في قراءة الكتاب المقدّس او في دراسة المسيحيين الشرقيين. في مؤلفه، **التاريخ النقدي لدَيْن وأعراف أمم المشرق** (١٦٨٤)، إنه يصف، بعد إيمان وطقوس المسيحيين الشرقيين، إيمان وطقوس المسلمين، بشكل

قنوع ومعروضةً بوضوح استناداً الى مؤلّف فقيه مسلم، بلا شتائم ولا تخفيض، و، في مناسبات، مع تقدير إيجابي أو حتى مع إعجاب. حين اتّهمه أرنو Arnauld بأنه ذهب في الموضوعية عن الاسلام الى أبعد مما يجب، نصحه سيمون بأن يستفيد من «الدروس الممتازة» للأخلاقيين الاسلاميين[1] [أ]. وسينشىء عالم العربيّات الهولندي أدريان ريلان Adriaan Reland، بكفاءة متفوقة، لـوحة موضوعية عن الدين الاسلامي استناداً الى المصادر الاسلامية وحدها، في سنة ١٧٠٥[2]. والفيلسوف بيار بيل P. Bayle، المعجب بالتسامح الاسلامي، يعطي في قاموسه النقدي (الطبعة الأولى ١٦٩٧) سيرة موضوعية عن حياة محمد، عدّلت تبعاً للدراسات العلمية في الطبعات اللاحقة[ب].

الجيل التالي سيمضي من الموضوعية إلى الإعجاب. إن تسامح الامبراطورية العثمانية مع شتى أنواع الأقليات الدينية يعطى كقدوة للمسيحيين على يد بيل وآخرين كثيرين: إنه الزمن الذي كان فيه، بعد مثال اليهود الاسبان قبل قرنين، كالفينيو المجر وترانسيلفانيا، وبروتستانت سيليزيا، وكوزاك روسيا المؤمنون-القدامى[ج]، يبحثون عن ملاذ في تركيا أو يديرون بصرهم نحو الباب العالي هرباً من الاضطهادات الدينية الكاثوليكية أو الارثوذكسية[3]. يُنظر الى الاسلام كدين عقلي، بعيد عن الدوغما المسيحية الأكثر تعارضاً مع العقل، يؤيد حدّاً أدنى من التصورات الاسطورية والطقوس الصوفية (هو الحدّ الأدنى الضروري على الأرجح لنيل انضمام الجماهير)، يوفّق الدعوة الى حياة أخلاقية مع احترام معقول لمتطلبات الجسد والحواس والحياة الاجتماعية. في الحاصل، انه دين قريب تماماً من مذهب الإله المجرّد déisme الذي يدين به معظم رجال الأنوار[د]. تاريخياً، يُبرَز الدور التمديني للاسلام: الحضارة لم تخرج من الأديرة؛ نشأت عند الوثنيين الاغريق والرومان ونقلها الى اوروبا رجال غير مسيحيين: العرب[4].

على هذه الخطوط يفكّر من قبل الفيلسوفُ لايبنتز Leibniz (١٦٤٦-١٧١٦)، ثم المؤلف المجهول لكراس هجائي عُنون بشكل استفزازي محمد ليس محتالاً! (١٧٢٠)[5]، وهنري دو بولانفيليه Boulainvilliers (١٦٥٨-١٧٢٢)، الذي يُنشر له في سنة ١٧٣٠ كتاب دفاع ومدح عنوانه حياة محمد، وفولتير، المعجب بالحضارة الاسلامية، علماً بأن هذا الأخير يتذبذب بين الدفاع عن السياسي العميق، مؤسس دين عقلي، والسهولة التي يُوفرها له المذهب الرسمي لبلده في أن يفضح في الشخص نفسه النموذج الأعلى للمحتالين الذين خطفوا النفوس بالخرافات الدينية[6] [هـ].

بل تنتهي روح الزمن الى إصابة أصحاب الاختصاص، خاصة في المقام الأول اولئك الذين يقعون خارج الأطر والتقاليد الجامعية. هكذا المحامي الانكليزي ذو الاهتمام بالمباحث العربية جورج سال Sale (نحو ١٦٩٦ ــ ١٧٣٦)، المسيحي المستنير، الذي ينشر سنة ١٧٣٤ ترجمة مرموقة للقرآن مع خطاب تمهيدي وشروح قنوعة وموزونة وجيّدة الاطلاع، هي مصْدر لكثير من المؤلفين اللاحقين. هكذا بشكل خاص العصامي العبقري الذي هو الألماني يوهان ياكوب رايسْكه Reiske (١٧١٦ ــ ١٧٧٤)، العارف المولَع، والذي لاشبيه له في عصره، بالأدب والتاريخ العربيين، الباحث العلّامة الذي لايعرف التعب، والذي يضطهده الاستاذان شولتنس وميكليس اللذان يريدان إبقاء الدراسات العربية في فلك «الفيلولوجيا المقدّسة» وعلم تفسير الكتاب المقدّس. هذا العلّامة هو أيضاً يتعرّف في أساس الاسلام على شيء ما إلهي[7]. الاستاذ الأوكسفوردي سيمون أوكلي Ockley (١٦٧٨ ــ ١٧٢٠)، الذي يكتب تاريخاً للساراسين، هو أول تقديم لنتائج البحوث الاستشراقية الى الجمهور الكبير، يمجّد في سنة ١٧٠٨ الشرق المسلم فوق الغرب[8]. المعطيات البحثية الدقيقة والأفكار العامة تجمعها أذهان تركيبيّة مثل فولتير الذي ذكرناه وإدوارد جيبون Ed. Gibbon (١٧٣٧ ــ ١٧٩٤) الذي تضع تقديراته المقارنة في مكان جيد العالمَ الاسلامي في تاريخ البشرية الثقافي والفكري. تنمو أسطورة، هي محمّد ملكاً سيداً ومشرّعاً متسامحاً وحكيماً[9].

القرن الثامن عشر نظر حقاً الى الشرق المسلم بأعين أخوية ومتفهّمة. إن فكرة تساوي الاستعدادات الطبيعية عند كل البشر، المنشورة بالتفاؤل النشيط، والتي هي دين حقيقي للعصر، كانت تسمح بفحص المآخذ، بروح نقدية، التي وجهتها للعالم الاسلامي العصور السابقة. أجل، القسوة، البربرية تحكمان في الشرق، لكن هل الغرب بلا مآخذ؟ العبودية في تركيا أعذب منها في أماكن أخرى والمسيحيون يمارسون هم أيضاً القرصنة[10]. الاستبداد نظام سياسي محزن، لكنه قابل للدراسة والتعليل كغيره بالاسباب الإيكولوجية (البيئية الطبيعية) والاجتماعية؛ ربّما الشروط الجغرافية الشرقية تسهّله، لكنه نما وتطور عند الحاجة في أماكن أخرى. مونتسكيو، المشهور بتأكيده على السببية الجغرافية، يذكر الامبراطور دوميسيان كسَلَف لـ «سوفي» فارس[11]. ليبرالية الاسلام النسبية في مضمار الجنس (للرجال) التي كانت موضع استفظاع (أو جاذبية ملتبسة وغير واعية) في العصور الوسطى أصبحت تنال الاستحسان من ثقافة كانت ترعى فنون الجنس. المسلمون هم، في أعين عصر الأنوار، رجال كالآخرين، بل وكثير منهم متفوّق على الاوروبيين. «التركي، في كل المرات التي لايكون فيها تحت تأثير التعصّب، كريم

وواثق»، يكتب توماس هوب Th. Hope (نحو ١٧٧٠ ـ ١٨٣١) الذي زار الشرق في أواخر القرن[١٢]. في نهاية كانديد، الأبطال الذين تعقّلوا يجدون السلام بالقرب من القسطنطينية باتّباعهم نصائح «درويش ذائع الصيت يعتبر أفضل فيلسوف في تركيا» ونصائح عجوز مسلم، كادح، قنوع وغير مبال بالسياسة. الرحالة في الشرق عديدون ولئن كان الكثيرون محدودي العقل، اذ كانوا، مثل رجال الارساليات، غالباً ما يعيشون في الشرق في عالم مغلق على نفسه، إلّا ان البعض من أمثال جيمس بروس Bruce، كارستن نيبور Niebuhr، هنري موندريل Maundrell، ريشارد بوكوك Pococke، جان دو لا روك de la Roque، كلود إتيين سافاري Savary، توماس شو Shaw كان يعود بمعطيات مثيرة للاهتمام تنضاف الى روايات رحالة القرن السابق، أمثال شاردين Chardin وتافرنييه Tavernier، التي مازالت تُقرأ جدّاً. ليدي مونتاغو Lady Montagu، في اسطمبول، كانت تدخل عالم النساء الاسلامي وتصفه بلا أسرار ولا أساطير[١٣]. في الاتجاه المعاكس، يسافر شرقيون، مسيحيون بخاصة، الى أوروبا. الشاب جان جاك روسو، وهو ابن ساعاتي في سراي اسطمبول، قريب لقنصل في فارس ولابنه القنصل في البصرة وحلب وبغداد وطرابلس، لايَعجب لمصادفته قرب نوشاتيل (في سويسرة) أرشمندريتاً مزيّفاً من القدس، هو على الارجح مغامر روميّ، من رعايا السيد الكبير[١٤]. إن موضوعية الجاسوس التركي، الذي يصف بشكل نقدي أخلاق وأعراف أوروبا. التي أطلقها في سنة ١٦٨٤ المغامر الجنويّ، جيوفاني باولو مارانا الذي سبق له ان عاش طويلاً في مصر، تنال حظاً خارقاً وسوف تفضي الى الرسائل الفارسية لِمونتسكيو (١٧٢١)[١٥].

التيار ما قبل الرومانطيق، المتلذذ في رؤية الشرق الاسلامي الإكزوتية والساحرة التي كان قد أطلقها أنطوان غالان، يبقى قوياً من جهته وينتج رائعة أدبية هي واثق Vathek وليم بكفورد Becford (١٧٨١)، الذي سيكون في مدريد سنة ١٧٨٨ عشيق مسلم شاب اسمه محمد. يـحْييه كل الاتجاه الى الإيزوتيرية (الباطنية)[٥] الذي يسم أواخر القرن والذي كان رمزه كاليوسترو Cagliostro، «كبير الكوفت [القبط؟]»، الذي يدّعي رحلات مديدة الى الشرق. إن جماليّة أقل خيالية تدفع وِلْيم جونس W. Jones الى دراسة الآداب الشرقية، لكنه، مثل فولتير وآخرين عديدين، سيحوّل الأشكال والمحتويات أكثر ما يمكن الى القوالب والمقولات الاوروبية، ناقلاً ومحوّلاً الأبيات العربية على سبيل المثال الى مقاييس الشعر اليونانية ـ اللاتينية. مع ذلك، فإن التيار الواقعي، الايجابي والكوني، في خط رجال الموسوعة، يستمر بقوة كبيرة، مشكّلاً ذهناً كذهن فولني Volney (١٧٥٧ ـ ١٨٢٠)

الذي كتابه رحلة الى سوريا ومصر (١٧٨٧) عمل رائع من تحليل وجداني دقيق، ثاقب بشكل مدهش في المضمار السياسي والاجتماعي، حذِر الى أقصى حد حيال الإثارة الفنية، منكبّ على ملاحظة الواقع[ن]، فولني يعرف لغات الشرق، إنه يحمل علم الاطلاع الواسع والبحث المدقق، لكن الحيّ هو الذي يهمه بشكل خاص[١٦]. سيلعب دوراً كبيراً في تهيئة حملة مصر التي سيكون مآلها العمل الرائع الذي هو وصف مصر (١٨٠٩ـ١٨٢٢)، وهو مجموعة لم يقم لها مثيل من دراسات دقيقة ومتعمقة، آثارية، جغرافيـة، ديموغرافية، طبيّة، تكنولوجية،و، قبل ظهور الكلمة، سوسيولوجية.

فولني يعرف جيداً التاريخ الشرقي، لكنه يؤمن بأن أفضل طريقة لفهمه هي الانطلاق من ملاحظة الشرق الحي. سيبذل جهوداً لإنماء الدراسة العملية للعربية المحكيّة وسينقد البحّاثة المدققين، الذين هم عالمون جداً في أعمال النحاة العرب في العصر الوسيط، لكنهم عاجزون أنْ يفهمهم عربيٌ حي. إن الانشغال المنتبه الى الحيّ والشغف بمعرفة الآلية الفعلية للأشياء لايشجعان او يسهّلان الدراسات محض الفيلولوجية التي تنحدر طوال القرن الثامن عشر. يقوم موارنة كـآل السمعاني في ايطاليا، القصيري في إسبانيا بتصنيف رأسمال المخطوطات. يؤسس لويس الرابع عشر سنة ١٧٠٠ وماري تيريز سنة ١٧٥٤ مدارس ذات هدف عملي جوهرياً من أجل تنشئة ترجمانات [ح]. في الهند، يؤسس وليم جونس (١٧٤٦ ــ ١٧٩٤) سنة ١٧٨٤ أوّل جمعية علمية شرقية، هي الجمعية الأسيوية (جمعية البنغال). توجد هناك، في أرض إسلامية، فئة من البريطانيين المهتمين باللغات والآداب الاسلامية كما وبلغات واداب الهند الكلاسيكية. وسوف تؤسس شركة الهند (الانكليزية)، لأهداف عملية أيضاً، في كلكوتا سنة ١٨٠٠ معهد فورت وليام، وتحت رعايته سوف تنشر وتترجم، على يد مؤلفين من أهل البلاد في كثير من الاحيان، العديد من كلاسيكيات الفرس والعرب ومعها في الوقت نفسه كتب مدرسية وغيرها من أدوات العمل. مازالوا يفكرون هناك أن معرفة الشرق قاعدة ضرورية. نحو السنوات ١٨٢٠، سيبدأ الاستشراق الغربي يسيطر، كل ذلك سيُحكم عليه بأنه نافل واللورد ماكولي Macaulay ١٨٣٥ سيجعل كل المنظومة المدرسية الهندية ذات طابع انكليزي[١٧].

٧ . القرن التاسع عشر: إكزوتية، ليبرالية، تخصّص

يظهر القرن التاسع عشر مع الميول الثلاثة المجتمعة، التي هي النزعة الغربية النفعيّة والامبريالية، المليئة بالازدراء للحضارات الأخرى، الإكزوتية الرومانطيقية المنسحرة بشرق سحري يرفع فقره المتزايد من فتنته، البحث التنقيبي المتخصّص الذي يواظب قبل كل شيء على دراسة العصور العليا. ثلاثة ميول هي، رغم الظواهر، متكاملة اكثر منها متناقضة.

لاتولد الاكزوتية الرومانطيقية من تغيرّ في العلاقات بين الغرب والشرق كما قد أوحى البعض ــ مع العلم أن الاكزوتية الشرقية ليست سوى حالة خاصة للاكزوتية العامة ــ بل من تطور داخلي للحساسية الغربية. إنها ليست فقط الميل الى الخروج من البلد بل هي النبرة الموضوعة على الأكثر خصوصية، الأكثر نوعية في اللوحة التي ينشئونها ويعتمدونها عن العالم الغريب، الاجنبي. دائمًا كان الغريب هو أيضاً العجيب، لكن ثمة الآن تلذّذ في الأعجب. هذا النزوع يأخذ جذره في حركة التنوير حين، بعد روسو، يلتذ في تسعير العاطفة والفردي والعاصف واللاّمثقّف. من هنا يُشتق تمهيد الرومانطيقية الانكليزي، مع حبّه للشعر البدائي المزعوم، وهذا الجوّ لابدّ انه وجّه فضول وليام جونس. كذلك، حركة «الدفع والعاصفة» Sturm und Drang حيث يقع هِرْدِر Herder (١٧٤٤ ــ ١٨٠٣)، المنشغل بين أمور أخرى بالآداب الشرقية والذي تضع محاولاته في التركيب التاريخي الجامع الإسهامَ الاسلامي في الصعيد الأوّل، فقد كان العرب «أساتذة أوروبا». لكن الرغبة في معرفة وفهم العوالم الإكزوتية تبقى لأمد طويل مرتبطة برؤية كلية كونية، كلاسيكية، تبحث، في الشرق كما في غيره، قبل كل شيء عن إنسان كل مكان وكل زمان. قصائد غوته Goethe لمجد محمّد، لاسيما قصيده الرائع نشيد محمد (Mahomets Gesang) سنة ١٧٧٤، هي أكثر شاعرية بما لايقاس من محمد فولتير (١٧٤٢)، لكنها تحتوي بعد من اللون المحلّي أقلّ أيضاً. حين، بعد نيف وأربعين عاماً، في سنة ١٨١٩، سيعطي مؤلفه الديوان الغربي-الشرقي، مع الـ١٢ «نامه»، وندائه البدئي الى «هجرة» نحو الشرق حيث سيغترف الشاعر شباباً جديداً في نبع الخضر (شيزر Chiser)، مع ملحوظاته العارضة وتأملاته الملحقة المليئة بالبحث الشرقي المدقق، يتوجّب عليه، ببصيرته المعتادة، ان يعتذر على تركه يَظهر أصلُه الاوروبي الذي لايُقمع، نبرتُه النوعية التي تعرّف عليه كغريب[1]. المستشرق مِركس Merx سوف يعتبر شرق غوته، مع بعض المبالغة، «فنّ استشباح غير موجود»، إذْ ان غوته، كما يقول هـ. ليشتِنبرجر H. Lichtenberger، «لايريد

تصوير» الشرق ولا الغرب، بل الانسان، الذي، بالجِنْس، يكتشفه في هذا كما في ذاك»[٢].

يُبقي غوته في سنة ١٨١٩ الموقف الذهني لعصر جرى تجاوزه. الردّة ضد الكلاسيكية بلغت، أولاً في المانيا، درجة لا معادِل لها مع تيارات الفكر المولودة من فشل الثورة الفرنسية او ظفرها الملتبس ومن يقظة النزعة القومية الألمانية. فريدريش شليغل F.Schlegel، منذ سنة ١٨٠٠،يعلن حلف الغوتي والشرقي ضد الكلاسيك. يقول «في الشرق يجب أن نبحث عن الرومانطيقي الأسمى»[٣] ويندار نحو الهند. إن تجاوز النثر البرجوازي للعصر الجديد البادىء لم يعد يتمّ بالإدماج الكلاسيكي في الكلي الكوني، بل باللجوء الى سحر الذاتية المنفلتة، المفتتنة بالبربري والنوعي والغريب[٤].

هذا التوجه يساهم بالتأكيد في رواج جديد للدراسات الشرقية يأخذ مظاهر نهضة (Renaissance، ميلاد جديد) حقيقية[٥] ويوفّر للرومانطيقية رجعياً مادّة غنية بالكامل. مع ذلك، إن الاستشراق المتبحّر ينجذر على شواغل عصر التنوير. كل الذين، في أوروبا، يرغبون في إعداد جدي ما للغات وحضارات الشرق الأدنى سوف يندارون نحو «مدرسة اللغات الشرقية الحيّة» بباريس التي خلقها مجلس الاتفاق الوطني Convention في مارس / آذار ١٧٩٥ إثر جهود لا نغلِس Langlès وهو مستشرق مشكوك جداً في قيمته. كان هذا الأخير يُبرز قبل كل شيء نفعهنّ العملي، بعد إلحاحه كذلك على إسهام اللغات الشرقية في «تقدم الآداب والعلوم»[٦]. على نحو مفارِق، سيكون البادىء الكبير هو سيلفستر دوساسي Silvestre de Sacy، نصير المَلَكية الشرعية والجانسيني، المتعلق بقيم الماضي والذي، كمثال، يتصوّر علم اللغة في إطار الرؤية الكلية الكونية المجرّدة لِـ«كتاب القواعد العام» بروح-بور روايال Port-Royal[أ]. أصبح دو ساسي سيّد كل الاستشراق الأوروبي وباريس مكّة كل الذين يريدون التخصص في دراسات الشرق الأدنى[٧]. اذْ كان دو ساسي فيلولوجياً وجدانياً ودقيقاً، حذراً الى الحد الأقصى في استنتاجاته، راغبا في عدم تقديم اي شيء لايكون قابلاً لبرهنة وثيقة مضبوطة بالنصوص، وذا نزعة وضعية قبل ظهور الكلمة، فقد فرض على عالم الأخصائيين الأوروبي هذه الزهادة الصارمة التي هيّئته لها جانسينيّته، أسلوبه في العمل يظل في شطر كبير منه أسلوب هذا الكون الاستشراقي في أيامنا أيضاً. والانتقادات الراهنة التي تهاجم هذا الموقف ظهرت منذ ذلك الحين. إن ضيق الذهن الذي يشجعه (لكن هذا الضيق ليس نتيجة لازمة عنه وإجبارية وقد أفلت منه أتباع كثيرون هم الأكثر موهبة) كان يثير أعصاب فولني ورينان Renan فيما بعد. كانت الزهادة العارفة تنزع الى فصل مسائل الماضي عن مسائل العالم الحيّ على حساب فهم

الأوّل أحياناً، وكثيراً ما كانت مغرمة دون وعي بأفكار عامة جاءتها من الوسط الذي كانت فيه تمـارَس. إن رفضها للنتائج التركيبية الجامعة غير الحذرة كان يمكن ان يفضي الى لا أدريةٍ على ما يكفي من العقم او الى جعلها تنقل ايديولوجيات ضمنية بدون ان تنقدها، بل وفي كثير من الأحيان الى ضمانها بهيبة علـم مذهل في اتساعه ودقته. لكن ذلك ليس سوى الوجه الآخر لصفات ومزايا استثنائية، لاغنى عنها للتقدم العلمي. إن الحذر حيال التركيبات اللامعة والخفيفة، مهما يمكن ان يكون مجحفاً أحياناً بالنسبة لتنظيرات صالحة وهامة، كان شرطاً ضرورياً لإنشاء أبنية جديدة على قاعدة صلبة.

كان شرط آخر هو القطيعة النهائية مع اللاهوت، القطيعة التي أتمّهـا جـوّ القرن الثامن عشـر في فرنسـا وأنكلترة. كـان الشاغـل العملي، تنشئـة ترجمـانات Drogmans[8] في باريس وفيينّا، قد فرض خلق تعليم معْتَق من القيود اللاهوتية. مشتقةً من هذا التعليم، مبْدَعة في الحميّة الثورية الفرنسية، كانت مدرسة اللغات الشرقية في باريس، مع التقيّ جداً سيلفستر دو ساسي، تعطي نموذج مؤسسة استشراق عالمة وعَلمانية. في البلدان الألمانية، كانت الجامعات باقية في أيدي اللاهوتيين وكان على الاستشراق ان يمارَس في البداية على ايدي هواة، نجد في المرتبة الأولى منهم يوسف فون هـامر بورغشتال Hammer—Purgstall (١٧٧٤ ــ ١٨٥٦) الغـزير، الناشىء من الأكاديمية الشرقية في فيينّا ومن مهنة ترجمان، المفتقد للحدّة الفيلولوجية، لكن الناشر الذي لايضاهى للمعارف عن الشرق. هو الذي أسس أوّل مجلة استشراق مختصـة في اوروبـا، واسمهـا Fundgruben des Orients منـاجم الشـرق (١٨٠٩ ــ ١٨١٨)، وقد ساهم فيها كل المستشرقين الاوروبيين وأيضاً متعلّمون شرقيون وكانت تقسم اهتمامها بإنصاف بين الماضي والحاضر[9].

إن هذا اللجوء الى الموضوعية، الى عمل الاختصاصي غير السخيّ، كان في خط الميول العميقة لعصر مندار نحو تنظيم البحث العلمي في العمق، في مجتمع كانت فيه الرأسمالية تحْيي تطوراً صناعياً لاسابق له. إن النجاح الأوروبي العام لتعليم سيلفستر دو ساسي يبينّ ذلك جيداً. وأيضاً بزوغ مؤسسات مختصّة. ففي سنة ١٨٢١ تأسس الجمعية الأسيوية بـباريس. وتصدر في سنة ١٨٢٣ مجلة دورية خاصة بها هي الجريدة الأسيوية Journal Asiatique. وفي سنة ١٨٣٤، صدرت جـريدة الجمعيـة الملكية الأسيوية لبريطانيا العظمى وايرلندة (Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland-)، الجمعية التي تأسست في سنة ١٨٢٣. وفي سنة ١٨٣٩، سيعقب إصدار دوري هو جريدة الجمعية الآسيوية بالبنغال (Journal of the Asiatic Society of Bengal)، في الهند، البحوث الآسيوية (Asiatic Researches) لمجموعة

وليام جونس. سنة ١٨٤١، سينشر فرع بومباي مجلته الخاصة. سنة ١٨٤٢، تتأسس الجمعية الشرقية الأميركية (American Oriental Society) التي تصدر أيضاً مجلة. سنة ١٨٤٧، تنطلق في لايبتسيغ حوليات الجمعية الالمانية لبلاد الشرق، Zeitschrift der deufschen morgenlaendischen Gesellschaft الصادرة عن الجمعية الشرقية الألمانية التي تأسست قبل عامين. وكان تأورب روسيا قد أثار فيها منذ النصف الثاني من القرن الثامن عشر، إزهاراً ما لأعمال استشراقية. اعتباراً من سنة ١٨٠٤، نشأ تعليم جامعي للغات الشرق الاسلامي في خاركوف وخاصة، في بلاد اسلامية، في قازان. وسرعان ما انطلق مركز قازان انطلاقاً كبيراً، بتحريض من حاجات السياسة الداخلية الاسلامية للدولة الروسية[١٠].

هكذا يولد الاستشراق. الكلمة orientaliste (مستشرق) تظهر بالانكليزية نحو عام ١٧٧٩، بالفرنسية عام ١٧٩٩. كذلك الاسم orientalisme (استشراق) يُقبَل في قاموس الأكاديمية الفرنسية سنة ١٨٣٨. إن فكرة ميدان علمي خاص مكرّس لدراسة «الشرق» تتخذ جسَداً. ليس المختصون بعد على ما يكفي من الحجم العددي كي يشكلوا جميعات أو مجلات مكرّسة حصراً لبلد من البلدان، لشعب، او لمنطقة من الشرق. بالمقابل، كثيراً جداً ما يشمل أفقهم ميادين عدّة، على نحو متفاوت في التعمّق. يُصنّف الباحث اذاً كـ«مستشرق». إن فكرة الاستشراق تسم تعمّقاً، لكن ايضاً انكفاءً وقَطْعاً. في مؤلفات القرن الثامن عشر الجامعة، كان الشرق يأخذ مكانه الى جانب الغرب، كمنطقتين مرسومتي الحدود على نحو متفاوت، من الكون البشري في منظور كلي كوني. واذا بهم يلاحظون انه من غير الممكن التكلم جدياً عن الشرق، بدون دراسة مسبقة، مؤسسة على النصوص الأصلية وبالتالي، على معرفة متعمقة للغات سكان البلاد. مع المواد المتوفرة الآن، ينكشف عمل الدراسة المسبقة هذا عن كونه كبيراً الى ما لا نهاية: اصدارات وترجمات لنصوص، جمع تنقيبي لمعاجم وكتب قواعد مصممة علمياً، تكوين التاريخ الأحداثيّ، الخ. يمكن أن يكون للاختصاصيين أفكار عامة، لكن عليهم ان يضعوها قدر الامكان بين قوسين في سير عملهم. يبقى لهم قليل من الوقت للاطلاع على الاتجاهات العلمية خارج اختصاصهم. مازالت العلوم الانسانية في الطفولة، بدون منهجية واضحة التحديد تمكّنها من إنضاج كتلة المعارف المكتسبة وصوغها في تركيبات مؤسسة نظرياً. المذاهب الفلسفية، البالغة العمومية، لاتسمح لها بذلك، ومن شأنها فقط، بقدر ما البعض مشبعون بها، أن تلْوي رؤيتهم في اتجاه إيديولوجية ضمنية.

إن تنصيب المؤسسات الاستشراقية سريع نسبياً. في يناير / ك ٢ ١٨٢٩، يقدّم

فكتور هوغو لمؤلفه الشرقيات (وتفتتحه ثلاث عبارات توجيهية من سَعْدي وتوضحه سلسلة من ترجمات لقصائد عربية وفارسية)، فيكتب: «لم يسبق أن دُفعت الدراسات الشرقية الى الأمام الى هذه الحد. في عصر لويس الرابع عشر، كان المرء هيللينياً، الآن إنه شرقيّ... لم يسبق أن نبش معاً هذا العدد من العقول هذه الهوّة الكبيرة التي هي آسيا. عندنا اليوم عالم قاعد في كل لسان من ألسن الشرق من الصين حتى مصر». العلماء ينصحون الأدباء والفنانين: هوغو يُعْلمه إرنست فوينه وبارون إكستين، غوته يُعْلمه فريدريش فون ديتس وآخرون كثيرون، الخ.

الاستشراق الأدبي والفني تشجعه بطبيعة الحال كل الحوادث المتعلقة بالشرق الاسلامي، وعلى الأخص «المسألة الشرقية» التي ستكون إحدى أكبر معضلات السياسة الاوروبية في القرن التاسع عشر. نقطة انطلاق الإكزوتية الرومانطيقية تقدّمها على نحو ذي دلالة حرب اليونان التي تجذب الشاعر بايرون Byron (يموت هناك عام ١٨٢٤) وتلهم لوحةِ الرسم الشرقـانية الاولى: إن لـوحة مجـزرة جزيـرة شيو، (دولاكـروا Delacroix) تُعرَض في العام نفسه. إن شرق الرومانطيقيين، وتنتشر صورته لأمد طويل وسط الجمهور الكبير كله، موجود بتمامه في هذه اللوحة وفي الشرقيات (فكتور هوغو يكتب القصيد الأوّل من هذه المجموعة الشعرية سنة ١٨٢٥): فجور اللون والفخامة والوحشية البربرية، حرملك وسـراي، رؤوس مقطوعـة ونساء يلقى بهن في ميـاه البوسفور داخل أكياس، فلائك وقلوع مزدانة براية الهلال، استدارة القبب اللازوردية ورشاقة المآذن البيضاء، جَوار وخصيان ووزراء، ينابيع عذبة تحت النخيل، جاوُر (كفار)[11] يذبَحون وأسيرات يسلّمن لغراميات المنتصر الصاخبة. هذه اللوحات العالية الألوان تعطي بثمن جيد رضىً للغرائز العميقة، للشبق العكِر، للمازوشية والسادية المضمرتين في نفوس البرجوازيين الغربيين الهادئين، كما رأى ذلك جيّداً الشاعر هاينه Heine. حتى حين يذهب الغربيون الى الشرق، فهم عن هذه الصورة يبحثون، مصطفين بلا رحمة المشاهدَ، مهملين مالا يتلاءم مع الرؤية المُقامة مسبقاً.

هذه الصورة الملونة بالحسّ الأوروبي تبعاً لتطوره الداخلي تترجم كذلك واقعَ حالة. في القرن التاسع عشر، الشرق الاسلامي مازال عدوّاً، لكنه بات عدواً مهزوماً سلفاً. في سنة ١٨٥٣، سيكون بإمكان نقولا الأول ان يتكلّم الى السر هاملتون سيمور عن «الرجل المريض، الخطير المرض»، الذي هو «على ذراعَيْ» أوروبـا، ألا وهو الامبراطورية العثمانية. لكن قبل ذلك بكثير، لم يعد تفوّق أوروبا موضع شك. الانحسار التركي في البلقان بادٍ للعيان منذ القرن الثامن عشر وهو، مع استقلال اليونان، يصيب المنطقة المركزية في الامبراطورية. الاستعمار يبدأ مع فتح مدينة الجزائر

من قِبل الفرنسيين سنة ١٨٣٠، وإقامة الانكليز في عدن سنة ١٨٣٩، ولانذكر الهند النائية وماليزيا حيث القبضة الانكليزية تظهر الآن لا تُزعزَع كقبضة الهولنديين في اندونيسيا. إن الشرق المدعوّ الى إلسيادة الاوروبية، بل وربّما الى التأورب عاجلاً أو آجلاً، يثير الودّ بضعفه ذاته. حتى أنّ وحشيّته لم تعد تعادل الاستنكار. من السهل والممتع ان يمنح المرء تكريمات الحرب للعدوّ الذي يستسلم. البربرية تصبح سمة عادات يمكن أمامها الانتشاء بلا خطر.

تظهر بلدان الشرق بوصفها الشواهد المنحطة لماضٍ يمكن ان يتخذ المرء لنفسه ترف تمجيده بينما رجال السياسة ورجال الاعمال يعملون كل شيء لتشديد هذا الانحطاط. إن نهوضها وتحديثها المحتملين لايثيران اي حماس. إذْ قد تفقد فيهما تلك اللمسة الإكزوتية التي تصنع سحرها. الشاعر، الفنّان، والجمهور الكبير الذي يشكّلان حكمه يفزعون من هذا المنظور كما، لأسباب أكثر وضعية أو ايجابية، لكان ليفزع منه مسيّرو السياسة والاقتصاد لو كان ممكناً تصوّره. الشرقي، العدو المخيف لكن المموقع على نفس الصعيد في العصور الوسطى، الانسان قبل كل شيء وراء قناعه بالنسبة للقرن الثامن عشر وإيديولوجية الثورة الفرنسية المشتقة منه، يصير كائناً على حدة، مسوّراً في خصوصيته النوعية التي يطيب لهم عدا ذلك التعطّف بتعظيمها. ذلك مولد مفهوم الـ Homo islamicus، «الانسان الاسلامي»، الذي مازال بعيداً عن أن يكون قد تزعزع.

إن فكرة حضارات مختلفة، تتحرّك كل منها في منطقة معينة، تصبح عندئذٍ مؤيّدة من الجميع، منظَّرة أيضاً تحت شكل محض فلسفي يؤثّر فيه عهد المطالب القومية في اوروبا عينها. كل حضارة مزوّدة بجوهر خاص. إن البحث عن هذا الجوهر هو الذي يفسّر اتجاه العلماء المتزايد الوضوح الى إهمال دراسة العصور الحديثة للتخصّص في العهود «الكلاسيكية»، العهود التي يفترض فيها أن هذه الحضارات قدّمت مميّزاتها الأكثر «طهراً». هذا التوجّه يشدّده أيضاً العلمان الانسانيان اللذان يواظب عليهما القرن التاسع عشر وينمّيهما بحبّ: تاريخ الأديان والألسنية التاريخية والمقارنة. إن تاريخ الأديان، المولود من نضال التعددية البرجوازية ذات النزعة النسبية ضد المونوبول (الاحتكار) الايديولوجي المسيحي، يعلّق اهتماماً كبيراً على دراسة الاديان الشرقية كبدائل ماضية او حاضرة عن المسيحية. إنه يُعوّد الناسَ ـ مع المثالية النظرية الكامنة للعصر ـ على اعتبار أن جوهر كل حضارة ونواتها الأساسية يقعان في الدائرة الدينية وأن كل شيء يمكن أن يعلّل انطلاقاً من ذلك. وهو وثيق الارتباط بالألسنية التاريخية والمقارنة التي يخلقها فرانتس بوبّ Fr. Bopp (ولنذكـر، مروراً، انه من تلاميذ سيلفستر دو ساسي). إن

الأهمية الكبيرة جداً لاكتشافات هذا العلم تفضي كذلك الى إعطاء اللغة، كل لغة، دوراً مركزياً. يفترض في شعب من الشعوب أنه متماثل مع لغته وأن يعرَّف بخصائص لغته. إن قرابة اللغات تفترض قرابة نفوس الشعوب (Volkgeister، أرواح الشعوب)، ماهيتها الأعمق، التي يفترض فيها مرة أخرى تعليل كل الظاهرات الاجتماعية التي يمكن كشفها في تطورها التاريخي. إن مذهب التطور البيولوجي وخلق علم الانتروبولوجيا الفيزيقية (البدنيّة) يجذبان الانتباه الى التصنيف في عروق الذي ينال على الفور هيبة كبيرة بطابعه كتناول علميّ، قريب من علوم الطبيعة. العروق هي أيضاً تُتصوّر كجواهر مزوّدة بفعّالية قوية بشكل خاص. إن التخصص المدفوع الى أمام أكثر فأكثر لايمكن الا ان يسيء الى تقدير حذِق دقيق لإسهامات هذه العلوم. كل منها يتلقاه أخصائيو الميادين الأخرى في شكله الأكثر ابتذالاً، الأكثر ميكانيّة. الفيلولوجيون الذين يتسلمون تقريباً كل دراسة الحضارات الشرقية، والذين ليس عندهم أية مسألة نظرية لهم، غير مسألة دراسة النصوص (النقد النّصي، الخ)، ليس في وسعهم إلا أن يتبعوا في تقديرهم للعوامل التاريخية والاجتماعية الاتجاه العام للمجتمع الذي فيه يعيشون.

هكذا، رغم الكتلة الضخمة من الوثائق والمعطيات المحددة التي يراكمها الاختصاصيون، يزداد الطلاق أكثر فأكثر بين علم هؤلاء والعيانيّ. علمهم متين، لكنه متمركز على رؤية جملة ثقافية منقرضة كجملة، يعزون لها مع ذلك فعلاً تحتياً سرمدياً. علمهم توجّهه أعمّ تصوّرات العصر التي تواكب نتائج تاريخ الأديان والألسنية التاريخية والأنتروبولوجيا الفيزيقية تحت الشكل المبذول، شكل تضخيم غير محدود لفعّالية الدين واللغة والعرق. نائية جداً تبقى معضلات الحياة الواقعية، الراهنة والفعلية، لتلك المجتمعات، وهذه مادّة قليلة النبل تُترك للملاحظة العملية من جانب التجار والمسافرين والديبلوماسيين والاقتصاديين. بينما العلم النظري للقرن الثامن عشر كان يحاول مساعدة الانسان العملي في تفهّم الحاضر، يمكن القول، على نحو عام جداً، ان التدخلات النادرة من جانب علماء القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين في هذا المجال هي بالأحرى مشؤومة، متأثرة بالأحكام المسبقة الجارية أكثر منها بالعلم. إنهم يدفعون بعيداً في أغلاط خطيرة اولئك الذين يستشيرونهم ويتبعون توجيههم، متأثرين بكفاءة العلماء العالية، وهي كفاءة حقيقية لكنها محدودة وموجّهة. بالمقابل، إن زهادة دراسة النصوص، والتي هي كذلك اعتباراً من السنوات ١٨٥٠ تحت نفوذ ا لموجة ذات النزعة الوضعية والعلمية، تقترح كمثل أعلى صرامة قصوى في إقامة الوقائع والاستنتاجات الواجب استخلاصها منها. الاّ أن هذا المثل الأعلى كثيراً ما يجري التنكر له في الواقع، بشكل خاص حين يعتقد العلماء ان بامكانهم الركون، من

أجل توجيه وتنظيم رؤيتهم، الى الأفكار العامة لمجتمعهم، ويرتكزون بشكل غير واعٍ على هذه الأفكار لإسناد نتائجهم.

إن تصوّرات أقلّ-تخطيطيّة لبلدان الشرق الاسلامي، كمجتمعات في تطور، قابلة للتقدم اذا ما أعطيت شروطه، تظهر بشكل خاص عند رجال السياسة والفنّيين والاقتصاديين في ظروف ملائمة الى هذا الحد او ذاك. هكذا، بالنسبة الى مصر محمد علي التي تثير في فرنسا حماسة ما في اطار سياسة مناهضة لبريطانيا. والإكزوتية الجماليّة، لئن كانت تُغرق معظم أتباعها في الحنين الى الماضي والخوف من تحديث ذي طابع أوروبي، الا انها بشكل مفارق توجّه أتباعاً آخرين، عن طريق اهتمام مولع وصادق بالبلدان المعنيّة، نحو التحزّب مع تقدمها، وهذا يستتبع انتباهاً أكبر من جانبهم للحركات المعاصرة التي تحصل في قلب هذه البلدان. هنا ايضاً يظهر افتراق، عدّة توجّهات ممكنة، بدءاً بتصور التطور المنشود تحت رعاية وطن الشخص المعني (ليوتي Lyautey، ل. ماسينيون، ت. إ. لورنس في البداية) وصولاً إلى الانحياز ضد هذا الأخير (و. س. بلنت W. S. Blunt)، مع كل التدرّجات الانتقالية الممكنة ومع المضي من درجة الى أخرى خلال حياة فرد. إن هذه الخيارات ترتبط برؤى أبولوجيتيقية، غالباً خالية من الفروق والتدرجات للماضي أو للحاضر. يُرى فرنسيون، بمزيج مثير للفضول من مناهضة للاستعمار نظرية ومن وطنية كارهة للانكليز، يرسمون لوحة ساحرة عن سودان المهدي. إن تأثير أفكار العصر العامة يلوي التصورات. الشاعر الانكليزي و. س. بلنت W. S. Blunt (١٨٤٠ — ١٩٢٢) في خططه لتجديد العالم العربي والاسلام برجوع جزئي ومكيّف الى البنى الوسيطة سيقدم هكذا عتاداً مهمّاً جداً، يستعيره ويتمثّله ويستأنفه المنظرون الأوائل للنزعتين القوميتين الاسلامية والعربية.

إن الظاهرة الأكثر إشراطاً للرؤية الاوروبية للشرق، اعتباراً من منتصف القرن التاسع عشر بشكل خاص، هي الامبريالية. يصير التفوقّ الاقتصادي، التقني، العسكري، السياسي، الثقافي لأوروبا ساحقاً بينما يغطس الشرق في حالة التخلف (sous — développement، تحت-النموّ). تصبح إيران والامبراطورية العثمانية محميات أوروبية لكل غايات فيها نفع بينما يمتد ميدان الاستعمار المباشر في آسيا الوسطى لصالح الروس، في المغرب وفي الشرق العثماني لصالح الانكليز والفرنسيين والطليان، بخاصة اعتباراً من سنة ١٨٨١، سنة احتلال مصر وتونس. هذا لايمكن الاّ أن يشجّع بشكل طبيعي تمركزاً على الذات الأوروبية طبيعياً، مجذّراً منذ القدم، لكنه يتخذ تلويناً فائق الازدراء. كان التمركز الاوروبي اللاواعي في القرن الثامن عشر، الموجّه

بايديولوجيا العصر الكلية الكونية، كان يحترم الحضارات والشعوب التي هي خارج اوروبا، يسجّل بحق، في تطورها التاريخي او بنيتها المعاصرة، ملامح إنسانية كونية، عازياً اليها فقط بسذاجة سابقة للفكر النقدي نفس الركائز الاساسية التي يراها للثقافة الاوروبية، غير متصوّر أية خصوصية نوعية الا في مستوى سطحي جداً. التمركز الاوروبي الواعي والمنظّر في القرن التاسع عشر يرتكب الخطيئة المعاكسة. الخصوصية النوعية التي لاتُقهر يَفترضها في كل المستويات الممكنة. البواعث والملامح الكونية ينفيها او يهملها باحتقار. بشكل تناقضي، الكونية الوحيدة الممكنة يتصورها على شكل تبني النموذج الأوروبي في كل وجوهه. يعلنون ضرورته، مع التشديد فوراً على استحالته من جراء الخصوصية النوعية القوية جداً لغير الاوروبيين، الأمر الذي يقود الى قذف تحقيقه في مستقبل غامض، مع القبول الآن بدوام الثقافات الإكزوتية في شكلها الساقط والمسيطر عليه سياسياً.

عدا ذلك، يبدو الشرقيون يعطون الحق لهذا التشخيص للحالة، لهذه الرؤية للأشياء، بعضهم بتبنّيهم النموذج الأوروبي بدءاً بوجوهه الأكثر سطحية، والبعض الآخر بالرفض التام، المتشبّث بأشدّ قيم ثقافتهم عتقاً، وإن كانت هذه القيم كثيراً ما تجدَّد من الداخل. إنّ ردود الفعل العنيفة من جانب الجماهير ضد السيطرة الأوروبية تصنَّف، تعتَّق، تخلَّد وتحقَّر معاً بوصفها تظاهرات التعصّب الإسلامي. وكثيراً ما يحمل العلماء، بمضاعفتهم وتعميقهم الدراسات المتخصصة عن العصور الكلاسيكية، عن العناصر الأكثر ارتباطاً بثقافة تلك العصور، وبتسجيلهم مع تفضيل مفهوم كل تظاهرات فعّاليتها في الزمن المعاصر، كثيراً ما يحملون بوعي أو بدونه كفالتهم العلمية لهذا التمثيل للأشياء(١٢).

إن حالة الامتهان التي يوضع فيها العالم الاسلامي تشجع رجال الارساليات المسيحية، تعطيهم إمكانات عمل. يجهدون للانتقال الى الهجوم، الى الدعوة التبشيرية، ينفد صبرهم تجاه العقبات التي تفرضها الشريعة الاسلامية من جهة و، من جهة أخرى، الإدارات الاستعمارية نفسها القلقة من ردود الفعل الممكنة أمام جهد زائد. في إطار ميول بشرية طبيعية وفي وفاق حتى مع الأفكار العامة لعلم زمنهم، يقرنون نجاح الأمم الاوروبية مع الدين المسيحي وإخفاقات العالم الاسلامي مع الاسلام. تكون المسيحية بطبيعتها محبِّذة للتقدم والاسلام بالتالي للركود والتأخر الثقافيين. الهجوم على الاسلام يشتد عدوانية قدر الامكان وتُستأنف المحاججة الوسيطة مع تجميلات تحديثية. هكذا تعطى تفاصيل هنا أو هناك عن الإلهام الشيطاني للاسلام. الكاثوليك الفرنسيون، مثلاً، يفضحون المؤامرة ضد التقدم والحقيقة اللذين

تمثلها الكنيسة، المؤامرة الصادرة عن جبهة يـمَثل فيها، مع المسلمين، البروتستانت والبريطانيون والماسونيون واليهود، المصطفّون بالتساوي تحت امرة ابليس. الأخويات الدينية الاسلامية تظهر بشكل خاص كمنظمات خطرة، يحركها حقد بربري ضد الحضـارة[١٣]. بشكل مفـارِق ودالّ تُستخلص نتائـج مشابهـة من قِبـل منـاهضي الاكليروس المتحدرين من أرومة فولتيرية الذين يعظّمون الهيللينية، وهي الحضـارة المؤسسة على حرية الروح، وعبادة العقل والجمال، والتي تحييها نفس الروح الآرية التي تحرّك الفيدا Védas، نبع العظمة الأوروبية، ضد الروح الساميّة، التي هي عامل صرامة غير سمحة، ودوغمائية سكولاستية، وإيمانية متعصبة، وجبريّة (قدَرية) كسولة، واحتقار للفنون التشكيلية، والتي تعزى اليها كل المساوىء المتضافرة لليهودية والمسيحية والاسلام[١٤] (ب).

دعوة الجامعة الاسلامية panislamisme فزّاعة رائجة كالخطر الأصفر، في الاتجاه نفسه وفي الزمن نفسه. اوروبا المنتصرة ترى في كل محاولات المقاومة لسيطرتها نشاطاً فاسقاً، مؤامرة شؤم، تعزو اليها، بموجب آلية ثابتة في تاريخ الايديولوجيات، وحدةَ قيادة وهمية، اجتهاداً دقيقاً في تنفيذ نواياها السوداء، طريقاً غدّارة، شرسة، ماكيافيلية. كل تظاهرة مناهضة للامبريالية، حتى اذا انبثقت من ردود فعل محض محلية[١٥]، كانت تعزى للجامعة الاسلامية العامة. الكلمة نفسها panislamisme كانت تستحضر في الأذهان مشروع هيمنة، ايديولوجيا عدوانية، مؤامرة على النطاق العالمي. لئن كانت هـذه الرؤيـة نافـذة في جمهـور الأذهـان الاوروبيـة بفضـل الصحـافـة والأدب الشعبيـين أو كتب الأطفـال ، فـإنها لم تكـن بـدون نفـوذ عـلى الـعلماء أنفسهم ، خـاصـة حـين كـانـوا يتـدخلون لإعـطاء نصـائـح جـديـرة للهمي سيـاسـة حـكـومـاتهم لـلمستـعمـرات . إن الأكـثر اهتـمـامـاً بالـدراسـات المعاصرة كالهولندي سنوك هُرغرونج Snouck Hurgronje (١٨٥٧ ــ ١٩٣٦) او الألماني ك. هـ. بِكِر C. H. Becker (١٨٧٦ ــ ١٩٣٣)، الذين تتسلط عليهم فكرة الجامعة الاسلامية العامة الى هذا الحد او ذاك ويحللونها بقدر من التلوّن غير القطعي، يميلون مع ذلك الـى أن يروا فيها رد فعل ذا نزوع إلى الماضي من حيث الجوهر[١٦]. بدون ان يسقطوا في كل أساطير الرأي العاميّ، يميلون رغم ذلك الى أن يروا من الوحدة والتنظيم أكثر مما كان موجوداً بالواقع في اتجاهات مفترقة على نحو واسع وغير منظّمة تقريباً. إن سعة علمهم تحملهم على أن يذكروا في هذا الصدد بشكل حصري تقريباً خطر (وهو خطر حقيقي لكنه ليس محتوماً) عودة خالصة وبسيطة الى دولة الماضي الثيوقراطية (وكانت قوى أخرى موجودة وبالضبط كان احتقارها يثبط عزيمتها، يخفض قيمتها، يردّها نحو الخيار العتيق). باختصار، يدعون أنفسهم لرؤية

تشبه الى حد كافٍ رؤية العصر الوسيط في إطار مشابه هو إطار صراع مركّبَين سياسيين - ايديولوجيين.

الا أنّ معظم الاختصاصيين كانوا غير مبالين بهذه المعضلات، مكتفين بتبني أفكار وسطهم العادية حين يكون لهم ان يتناولوا هذا الأمر خارج نشاطهم العلمي. هذا النشاط العلمي لايتجدد الا ببطء شديد في روحه ومناهجه. سيادة التوجه الفيلولوجي على الدراسات الشرقية تستمر. المواد العلمية تتكوّم. مناهج الدراسة تزداد صرامة ودقة. العلاقات بين العلماء تتكاثر وتنتظم، حتى على النطاق الدولي، لاسيما بفضل المؤتمرات الدولية للمتشرقين وينعقد أوّلها في باريس سنة ١٨٧٣. الا أن تحليل المجتمعات، الثقافات، الأفكار، لايتقدّم الا بفضل الذكاء الشخصي لبضعة علماء نخبة.

إن الخلق البطيء للعلوم الانسانية قلّما يغيرّ هذه اللوحة. علم الاجتماع، علم النفس، علم السكان، الاقتصاد السياسي، يجهلها معظم اختصاصيي الشرق الاسلامي الذين لايرون نفعها لدراساتهم ذاتها. صحيح ان علماء الاجتماع الاوائل يعتبرون العالم الاسلامي منتسباً الى شواغلهم بين أمور أخرى. لكن الأمر هو إما العالم الاسلامي الكلاسيكي أو الأخلاق والتقاليد العتيقة للعالم الإسلامي الحديث. علماء الاجتماع العام تابعون، في استعلامهم، للباحثين الاسلاميين ويفضلون، بحذر جدير بالمدح، تجنب التورّط على أرض يعرفونها بشكل سيء. الاختصاصيون، وهم ذوو تنشئة فيلولوجية جوهرياً، يمكن أن يتأثروا ببعض الأفكار التي يطلقها علماء الاجتماع، لكن أحداً منهم لاينال تنشئة عالم اجتماع مختص. إن إثنوغرافيا (وصف الأقوام) الشعوب الإسلامية هي الميدان الذي يبرز فيه تأثير الاشكاليات الجديدة، مما يعطي أعمالاً مرموقة: مثلاً أعمال إدمون دوته Doutté (١٨٦٧ - ١٩٢٦) وإدوارد وسترمارك Westermarck (١٨٦٢ - ١٩٣٩). أما تطور الأمم الاسلامية المعاصر، فإن دراسته تُترك بترفّع للاقتصاديين، للصحافيين، للدبلوماسيين، للعسكريين، وللهواة. يوجد ميل الى تقليص هذه الدراسة الى كشف آثار العتيق البالي في هذه المجتمعات. علماء الاجتماع، عدا ذلك، نظراً لفقدان التكوين الفيلولوجي المسبق، ينكبّون بشكل خاص، حين ينتقلون الى الدراسة الخِبْرية العينية، على سبر المجتمعات الاوروبية الاميركية. بل، بشكل مثير للفضول، إن هذه الدراسة الأخيرة ستميل الى ان تصير هي المعنى العيني لكلمة «سوسيولوجيا» (علم الاجتماع).

إن غياب مسألية منضَجة للبنى والتطورات الاجتماعية كان يُبقي، في الميدان الشرقي كغيره، التاريخ في مرتبة علم وصفيّ جوهرياً. مع أنه كان قد تجدّد بفضل

الصرامة النقدية في تحليل المصادر التي تستمد أصلها من بارتولد جورج نيبور Niebuhr (ابن كارستن نيبور، الرحالة في شبه جزيرة العرب) وليوبولد فون رانكه Ranke. في نفس الخط يقع مؤرخون مستشرقون كـغوستاف فَيْل Weil، ألويس شبرنجر Sprenger، رنهارت دوزي Dozy، ميشيل أماري Amari، صارمون على إقامة الوقائع، لا أدريون بالمبدأ على العوامل التاريخية الداخلة في الفعل، ومتأثرون فعلياً بالأفكار العامة لعصرهم من أجل فهم سير الحوادث. هكذا شبرنجر (الذي يجدّد بشكل نقدي سيرة النبي) متأثر بالتصور الهيغلي لِـروح العصر (Zeitgeist). ألفريد فون كريمر Kremer (١٨٢٨ ـ ١٨٨٩) هو على الأرجح أوّل اختصاصيّ حاول التفكير في تاريخ الاسلام كجملة. نظم تمثيله حول مذهب نفوذ الأفكار المسيطرة الذي يقدم «المفتاح لفهم منظومة الاسلام الدينية والاجتماعية»[١٧]. على أي حال كان معظم المختصين أمناء للفكرة العامة، الضمنية غالباً، فكرة غلبة العامل الديني وبوجه أعم العامل الفكري. كانت مدرسة المؤرخين الفرنسيين للسنوات ١٨٢٠ ـ ١٨٥٠، التي تؤسس تحليلها التاريخي على الديناميكية الداخلية للصراعات بين الفئات الاجتماعية، قد بقيت دون تأثير على الميدان الشرقي حيث الصراعات المُبْرَزة كانت بالأحرى الصراعات (التي ماثلها بالأولى أوغستين تيري Thierry مثلاً) بين «العروق»[ج] وأيضاً بين الأديان. هكذا يجري تفسير حركة الشيعة، على نحو دارج، كردّ فعل من الروح الفارسية، الآرية، على الاسلام الساميّ.

مع ذلك، تحت تأثير الصراعات الاجتماعية لعصره، يبحث الفيلولوجي هوبير غريم Grimme (١٨٦٤ ـ ١٩٤٢)، لأوّل مرة، في حياة محمد ـ بشكل مختصر ومتسرع ـ عن تأثير العوامل الاجتماعية. اللاهوتي يوليوس فلهاوزن Wellhausen (١٨٤٤ ـ ١٩١٨)، الذي اشتهر من قَبل بأطروحاته عن النقد التوراتي وتاريخ إسرائيل القديم، يبين في تكاثر الانشقاقات الدينية وتعاقب السلالات الحاكمة في بداية الاسلام ديناميكية صراعات سياسية واجتماعية، بتمامها. وسيتبع بِكر طريقه وسيذهب ليونه كايتاني Caetani (١٨٦٩ ـ ١٩٣٥) أبعد أيضاً في الاستنجاد بالعوامل الاقتصادية. هكذا فقد وُجد في بداية القرن العشرين، تحت تأثير شواغل العصر العامة، ميل ما الى زعزعة النزعة الوضعية الانتقائية العادية، ليس لصالح مسألّية عامة عن البنية والديناميكية الاجتماعيتين، بل بنقل وإبراز العوامل الغالبة في العالم الأوروبي المعاصر لا غير. إن ردّ فعل معظم الاختصاصيين كان بالأصح ريبيّاً تجاه هذه المحاولات، المتجاوزة غالباً والمكشوفة للنقد. لقد ظلوا في لا أدرية حذرة.

٨ . تزعزع التمركزية الأوروبية

إن حرب ١٩١٤ ـ ١٩١٨ قد زعزعت في هذا الميدان كما في غيره ثقة الحضارة الاوروبية في ذاتها، إيمانها بتقدّم غير محدود على نفس الخطوط، وبالتالي، التمركز الأوروبي على الذات الاثنية. الثورة العربية في الشرق، حتى الموجّهة، الحركة الكمالية التركية، اهتزاز الامم غير الروس في الامبراطورية الروسية القديمة، ثورات الهند واندونيسيا وغيرهما، هذا كله، في امتداد الثورتين التركية الفتية والايرانية لفترة ١٩٠٥ ـ ١٩١٤، جاء يُشعر بأنّ الهيمنة الاوروبية قابلة للطعن. التعليل الجاري بُحث عنه بطبيعة الحال في مؤامرة ماكرة ضد الخير، حيث كان ظهور البولشفية الروسية يأتي بدعم مناسب يعزّز الشيطانية الماسونية، والإفساد اليهودي والكاثوليكي أو البروتستانتي (حسب الحالات). غداة الحرب كان يصدر المؤلف الخاطف الذي كتبه أوسفالد شبنغلر O. Spengler عن أفول الغرب (١٩١٨ ـ ١٩٢٢). على نحو نوعيّ أكثر، كان الاميركي ث. لوثروب ستودارد Th. Lothrop Stoddard ينشر موجة الملوّنين الصاعدة ضد سيادة العالم الأبيض (١٩٢٠). ونشر الكاتب نفسه مؤلفاً عنوانه ذو دلالة، عالم الاسلام الجديد (١٩٢٢). هذا الكاتب غير المختصّ، لكن المستوثق بشكل جيد، كان، بدون التنكّر لماهويته العرقية، يبين في كل مكان التغيرات العميقة التي تخلق «شرقاً جديداً غربياً، هو في شطر كبير نتاج التأثيرات الغربية»[1]. إن الصورة التي يقترحها كانت مبدئياً هي صورة عالم متمركز على نواةٍ ما سرّية، مختلفة بشكل أساسي، معادية ، منفّرة بعض الشيء، مؤسسة على الجهل والهمجية، تعارضها وتُحبطها بصعوبة كوابحُ الدين والعرف وأيضاً نخبةٌ مستنيرة قليلة العدد[2]. لكن، إذا نظرنا الى الأمر جيداً، فإنّ العوامل التي يصفها كانت فعلاً تلك التي كانت تُرى ايضاً قيدَ الفعل والعمل في التاريخ الغربي: النضال ضد الاضطهاد أو التدخل الأجنبيين، مطامح الطبقات الاجتماعية غير المحبوّة الى حياة أفضل، هذا كله مترجماً، منقولاً ومحوّلاً بالإيديولوجيات.

هذه الرؤية للأشياء بقيت بالجملة هي رؤية الجمهورالأوروبي-الاميركي بوجه عام (بما في ذلك معظم الاختصاصيين) فيما عدا أن الإلحاح كان يوضع على العنصر الأوّل: الوحشية الكامنة وغير المحتجزة بسدود جيدة، التعصّب المنفلت في مواجهة اندفاع الغرب التمديني.

إلّا أن التزعزع لم يكن بلا مفاعيل. يمكن أن نرى في شخص وعمل توماس إدوارد لورنس Th. Ed. Lawrence (١٨٨٨ ـ ١٩٣٥) المجابهة الدراماتيكية بين إكزوتية رومانطيقيّة وواقع يُـدْرَك امبريقياً (خبْرياً) بأبعاده الكونية، لكنه بعدُ مزيّنٌ

بهيات اللون المحلّي. إنّ الإكزوتية يمكن أن تؤدي الى فهم أعمق لمطامح أهالي البلاد كما عند عدد من محبّي الأتراك في خط بيار لوتي Pierre Loti[أ]. لكنْ، في حالات أكثر، كان مناهضو الاستعمار هم أشخاص كونيّون قليلو الاهتمام بالماضي أو بخصائص الحاضر النوعية، بقايا عصر بربري مطلوبٌ تدميره. إن الإكزوتية تقود بالأحرى سياسيي الاستعمار الى السعي للحفاظ على العتيق والبالي، الى التحالف مع المحافظين من أهل البلد، الى فضح، في المثقفين القوميين، سواء دانوا مصلحين أو ثوريين، ميالين للاشتراكية أوْ لا، مقلّدين لأوروبا شاحبين، تدفعهم أفكار مجرّدة ومفهومة بشكل سيء الى تدمير تراثهم الخاص. على نحو عام، ذلك فعلاً حكم كل الجمهور. التحديث يُعتبَر عنصراً غير حق، خيانة للخصوصية النوعية. في الخط نفسه تقع تقريباً رؤية الإيزوتيريين (الباطنيين) الذين يبحثون في الشرق الاسلامي، كما في الشرق البوذي مثلاً، عن نموذج حياة حكيمة، عن تماسّ مع حقائق واقعية فوق الحسّ، عن أسرار قديمة عريقة نقلت عبر خط إعداد أسراريّ. بعيداً عن أن يروا في الأخويّات (الطرق) الاسلامية إلهاماً شيطانياً، إنهم يبحثون فيها بالأحرى عن خلايا نقل للتقليد الثيوصوفي العريق في القدم[ب]. بعضهم سيهتدي الى الاسلام وسيموت في أرض مسلمة، هكذا رينه غينون René Guénon (١٨٨٦ ــ ١٩٥١). في أوروبا وفي أميركا، هذا الاتجاه الذهني، هذه الرؤية الخرافية لإسلام إيزوتيري، أقاما نجاح فرق عديدة تستلهم الاسلام الى هذا الحد او ذاك و، من جراء شتى أنواع الالتباسات، تستلهم حتى الاسلامَ الأرثوذكسي (السنّي، الصحيح)، أو ديناً كالبهائيّة.

العنصرُ الخارج، انشقاقُ أوروبا، روسيا الماركسية لاتجلب سوى فروق دقيقة الى رؤية الليبرالية المناهضة للاستعمار، الموروثة من أفكار الثورة الفرنسية. إن الدور الممكن إهماله الذي تعزوه الماركسية العاميّة، المؤدلجة والمؤسساتية، للبنى الفوقية الايديولوجية، يجعل أصحابها يعتبرون العالم الاسلامي جزءاً وحسب من العالم المتخلف والمستثمَر والمضطهد من قبل الرأسمالية الأوروبية. فالمسلمون يطيعون نفس البواعث كالبشر الآخرين، وهم يشملون في عدادهم مضطهِدين «إقطاعيين» أو برجوازيين يستثمرون جمهور الشعب وهذا الجمهور أهل مثل غيره لأن يثور، بمجرّد ان تتبلّد «الأحكام المسبقة» التي تعيق بصيرته. هذا «الأخذ للوعي» سيحصل حتّماً بفضل قوى التجديد بطبيعتها، القوى التي تقدّمها البروليتاريا من أهل البلد. إن الضعف الشديد للبروليتاريات الصناعية في هذه البلدان يعطي المكان الأول من أجل هذا الدور للنوى الصغيرة جداً المشكّلة من الأحزاب الشيوعية التي يُفترَض مع ذلك أنها تجسّد جوهر الفكر النظري والستراتيجي للبروليتاريا العالمية. بالنسبة لشيوعي البلدان الغربية المتقدمّة (خاصة البلدان التي لها مستعمرات، بطبيعة الحال) الذين يشاركون في رؤية كونهم

العامّة، إن المسلمين باقون في تأخرهم الثقافي بقوّة التعصب الذي يسطه دينهم من داخله. لاريب، سوف «يتنوّرون» ذات يوم، لكن بانتظار هذا الامتلاك البعيد للوعي، إن الدور الثوري، حتى في بلدانهم ذاتها، هو ملك للنخبة الاوروبية[٣].

داخل الاتحاد السوفييتي، إن المسلمين هم، بالنسبة للقادة الشيوعيين الروس، أناس متأثرون على نحو خاص بأحكام مسبقة تأخرية، ليس غير. ينبغي، من أجل فهمهم، ان ننبذ قبل كل شيء موقف الحنان العاطفي القديم المستوحى من الميل الى الإكزوتية[٤]. ما ان تدمّر العناصر «الاقطاعية» والبرجوازية، وما ان تقام قاعدة الاقتصاد الاشتراكي الضرورية، حتى تتساقط هذه الأحكام المسبقة شيئاً فشيئاً بفضل المساعدة المستنيرة من جانب «الأخ الكبير» الروسي، الذي هو أكثر تقدّماً على هذا الطريق. الاسلام دين يجب ان يكافح كالأديان الأخرى وإن كانت تظهر فكرةُ مراحل انتقالية ومراعيات تاكتيكية في النضال ضد الدين. الثقافات القومية للشعوب المسلمة موجودة ويجب ان تبقى في وجوهها الصالحة، أي أن تُحيى بمحتوى اشتراكي وأن تطهّر من كل إسناد مرجعي إلى الدين.

في وقت مبكّر جداً تظهر عناصر رؤية أكثر دقّة وأقل قطعية، لكنها لاتنّفذ الا بصعوبة على صعيد المصرّح به والنظري. منذ بدايات النظام السوفياتي، يصوّر الشيوعي التتري سلطان عليف Sultan Galiev (ولد نحو ١٨٨٠، توفي بعد ١٩٤٠) العالم الاسلامي على انه قادر بشكل خاص، وبفضل خصوصيته الاسلامية عينها (التي إذاً لاينبغي بتاتاً مكافحتها او تدميرها)، على تلقي الايديولوجيا الشيوعية ونشرها. إنه ينحّى بشراسة[٥]. لن تُستأنف أفكاره الا في الخارج، بشكل خجول وببطء شديد، على يد بعض شيوعيي البلدان الاسلامية، خاصة في إندونيسيا[؟] وفي البلاد العربية علماً بأن قسماً هاماً من الذين يعتنقونها سيجتازون خط فصل العالم الشيوعي وسيصبحون قوميين ماركسيي الميل أو حتى اشتراكيي الميل وحسب[٦].

إن موجة حركة إزالة الاستعمار التي لاتقاوَم ستنزع الى تعديل صورة العالم الاسلامي في قطاعات محدودة، لكن متنفذة، من المجتمع الغربي. إن الحركة من أجل الاستقلال في مظاهره محض القومية، الحركة التي يجسّدها مسلمون من المراتب العليا في المجتمع، راغبون في التكيّف مع الغرب من أجل اكتساب فضائل المشروع الحرّ الديناميكية والفاتحة، تثير كثيراً من العطف في الأوساط الغربية القيادية او بين رجال الأعمال. إن نزعة كونية رأسمالية ما، ترى في المسلمين مجانسين يمكن أن ينجرّوا هم أيضا في طريق التطوّر الذي سلكته أوروبا وأميركا البيضاء منذ القرن التاسع عشر. الانكليزية فريا ستارك Freya Stark تكتب في سنة ١٩٤٥ كتاباً عنوانه ذو دلالة،

الشرق غرب، East is West، مهدى الى «إخوتها الأفندية الشبان»، ويتخذ عكس موقف كيبلنغ Kipling الامبريالي والإكزوتي الميل(٥). بالطبع، ذلك لايستبعد أخذ الخصائص المحلية في الاعتبار، لكنها ثانوية في هذا التصوّر. الاسلام يُعتبر ديناً كالأديان الأخرى من نفس النموذج، يوفّر للمنتسبين اليه أسباباً روحية للحياة، وليس له أن يقيّد نشاطهم الاقتصادي، ويمكن ان يخدم كحصن ضد فتك الايديولوجيا الشيوعية الملحدة.

أما الإيديولوجيا اليسارية المناهضة للاستعمار فتذهب في اتجاه آخر تماماً. الكونية (الكلية)، التي اغترفتها في جذورها الليبرالية او الاشتراكية، ستنزع، بالعكس، الى التحول الى اعتراف بـ، بل من ثمّ الى تمجيد وتعظيم للخصوصية. إنها تنقل على العالم الثالث رؤيتها عن قوة ابتدائية، مُستغلّة، مغطهَدة، شرسة، مستجعل العالم القديم، عالم البؤس والسيطرة، ينهار نهائياً. بالتالي، فإن القيم الخاصة بهذه الشعوب ستنال جزية إعجاب، حتى اذا كانت التباسات طبيعية وعادية تميل الى ان تكتشف في هذه القيم، ولو تحت شكل نوعي، القيَم نفسها التي تحرّك الأوساط الأوروبية المعنيّة. بالنسبة لبعض الذين هم الأكثر انخراطاً في هذا الاتجاه، يَظهر الاسلام بنفسه كقوة «تقدمية» بطبيعتها. بل وتُلحظ اهتداءات الى الاسلام.

هذا الميل شديد البروز عند فئة من الكاثوليك اليساريين، وفي مقدمتهم اختصاصيّ فرنسي رفيع العلم، هو لوي ماسينيون Louis Massignon (١٨٨٣ ــ ١٩٦٢). إذْ هو مشبع برؤية صوفية للتاريخ، بعطش تفانٍ للفقراء والمهانين مجذّر في تيّار مسيحي عريق في التاريخ، فهو يدفع الى الحد الأقصى الميل الكامن في مسيحية هذه السنوات الاخيرة، الذي عُبّر عنه بأكبر قوة ووضوح في الكنيسة الكاثوليكية. إن خطر الإلحاد، وإعادة النظر في وجهات النظر التقليدية التي تَظهر مسؤوليتها في نزع مسيحية الجماهير الغربية ساطعة، و«الاستنباع» (كما يقول اللاهوتيون) عن القيم الاساسية والأصلية للإيمان المسيحي، هذا كله قاد الى شعور تضامن اكثر منه شعور عداء حيال الأديان الأخرى. الميل المسكونيّ، بدون ان يتخلى عن زعم امتلاك الحقيقة كاملة ولا، نظرياً، عن زعم قيادة التائهين شيئاً فشيئاً اليها، يتخلى مع ذلك عن كل ضغط خارج الروح، يتعرّف في هذه الأديان الأخرى على مخاطبين، على حلفاء محتملين، رجال صادقي النيّة يملكون قيماً جديرة بالاحترام، وليس بعد الآن قوى معادية يجب ان تهزم، يُلهمها الشيطان. المجمع المسكوني الفاتيكاني الثاني في اوكتوبر / ت ١ ١٩٦٥ يحيّي الاسلام على «الحقائق» التي بلّغها عن الله وقدرته، عن يسوع، عن مريم، عن الأنبياء والرسل. بينما في العصر الوسيط كانوا يعتبرون ان هذه

«الحقائق» تخدم كتمويه من أجل تأييد خدعة الاسلام الأساسية، إنهم بالعكس يأتون الى تأييد أن «الأغلاط» الاسلامية هي ثانوية الى هذا الحد او ذاك بالمقارنة مع رسالة التوحيد الأولية التي أتى بها.

هذا الانعطاف الايديولوجـي يجعل الحكم المسيحي الواجب إصداره عن محمد أمراً دقيقاً. لم يعد ممكناً اعتباره مخادعاً شيطانياً خاصاً كما في العصور الوسطى. لئن كان معظم الايديولوجيين المسيحيين الذين لهم بعض الاهتمام بالمسألة يتحفظون في تقديرهم، فإن بعض الكاثوليك الاختصاصيين في الاسلام يرون فيه «عبقرية دينية». ويذهب آخرون الى أبعد ويأتون الى البحث عما اذا لم يكن، بمعنى من المعاني، نبياً حقيقياً ما دام القديس توما الأكويني يتكلم عن نموذج نبوّة توجيهية لا يقتضي حتماً اللاّضلال واللاّخطيئة(٧). وبعض المسيحيين في خط ماسينيون، وقد لفتت نظرهم القيمة الإيمانية للتجارب الدينية المسلمة وأثارتهم المظالم التاريخية من جماعتهم حيال الاسلام، كدين وكمجموعة شعوب غُلبت واحتُقرت في عهد حديث على حد سواء، يمضون الى صياغات يمكن ان تعرض نفسها لتهمة التلفيقية و«الهرطقة الاسلامية» التي يطلقها عليهم تماميّون ساخِطون(٨)

إن اليسار المناهض للاستعمار، المسيحيّ او غير المسيحي، كثيراً ما ينتقل هكذا الى عملية تكريس أو تقديس للاسلام ولإيديولوجيات العالم الاسلامي المعاصرة، ساقطاً من تطرّف في تطرّف آخر. على الصعيد التاريخي مثلاً، يأتي نورمان دانييل N. Daniel الى تصنيف كل نقد يوجّه الى الموقف الأخلاقي للنبي في التصوّرات المشبعة بالروح الوسيطة او الامبريالية ويتّهم كل تفسير للاسلام ولخصائصه بآليات التاريخ البشري العادية بأنه يحمل اتجاهـات وميولاً من هذا النوع. يجري الانتقال من التفهّم الى الأبولوجيتيقا الخالصة والبسيطة. إن حماسة هذا القطاع من الرأي لا يُعدّلها سوى ميل بعض أفراده، أحياناً في نغم بنفس القدر من المبالغة، الى تعظيم جماعات أخرى إثنية أو شبه إثنية أودينية وُجد اويوجد العالم الاسلامي في نزاع معها، وبالدرجة الأولى الزنوج الأفارقة واليهود.

هـذه المصالحـة الكبيرة تقـاومها بنفس القـدر قطاعـات من الـرأي الأوروبي ـ الأميركي. هناك أولاً العناصر التي ذكرناها لتوّنا والتماميّون المسيحيون، وهم بوجه عام يمينيو الميل، متعلّقون بالتصورات الوسيطة أو/ و الامبريالية، مصممون على الدفاع عن الحضارة المسيحية والأوروبية ضد موج البربرية الاسلامية الصاعد. أما العلماء الاختصاصيون فيتوزّعون بين اللامبالاة وهذه الاتجاهات المختلفة مع تدرّجاتها كافة.

ولقد انتهى تأثير المسأليات الجديدة للعلوم الانسانية الى إصابة الدراسات الشرقية. إن اختصاصيين متزايدي العدد، سواء كان انتباههم موجَّهاً نحو عالم الاسلام الوسيط أو نحو عصور أحدث، يدرسون المسائل من الزاوية السوسيولوجية(٩). إن التاريخ الاقتصادي والتاريخ الاجتماعي، اللذين طال إهمالهما، انتهيا الى الفوز باهتمام اختصاصيين متزايدي العدد(١٠). يمكن أن نعاين في كل ميدان الدراسات عن الاسلام جهداً لتجاوز العمل الفيلولوجي الخالص، للوصول الى نظرات تركيبية جزئية، لم يعد يلهمها الادراك السليم الخشن أو أفكار عامة من النموذج الفلسفي، بل تلهمها النتائج التي وصل اليها باحثون يعملون على مجموعة من الظاهرات الاجتماعية معطاة: مؤرخون لهذه المجموعة المتلاحمة أو تلك من الظاهرات، ديموغرافيون، اقتصاديون، سوسيولوجيون الخ.

بالتوازي، تزايدت التّماسّاتُ مع المختصّين من أبناء البلاد المعنية. لطالما كان العائق الرئيسي قلة عدد المختصين الحقيقيين، المحرَّرين من أنماط الدراسة والفكر الوسيطة. وكثيراً ما كان المساهم من أبناء البلد مُجبراً لابدّ للعالِم الأوروبي ان يعيد التفكير تماماً في إسهامه. ولقد جاءت العقبات الاجتماعية التي كانت تحول دون تشكيل فرَق عمل مختصّة حقاً، من حالة الشرق الاسلامي كمستعمَر من جهة، ومن التقاليد الاجتماعية والثقافية من جهة أخرى(١١). لقد جرى التغلب (جزئياً فقط) على هذه الصعوبات. ظهرت صعوبات أخرى، وُلدت بشكل خاص من قوّة الخيارات الايديولوجية داخل العالم الاسلامي في فترة صراع حاد ضد آثار وعقابيل الهيمنة الأوروبية. إن حقباً كهذه ملائمةٌ جداً للتطرّف الايديولوجي. كثيراً ما يحزن العلماء الاوروبيون من هذا التطرف بدون ان يفهموا دوماً بواعثه ومع نسيانهم المؤلفات الايديولوجية لأحكامهم هم. لكن العقبة حقيقية، حتى اذا كان التغلب عليها ميسوراً حين تتناول البحوث نقاطاً محدودة، واضحة التحديد، ولاتُقحم كثيراً الايديولوجيتين الدينية أو القومية(١٢).

إن نزوعاً عاماً آخر واضحاً جداً هو الاهتمام أكثر من ذي قبل بما كان يقال له بترفّع «العصور الواطئة»(١٣). كان المذهب القائل بجوهر ثقافي او ماهية ثقافية، الذي يُبرز أوّليةَ الدين، وأحياناً أيضاً أوّلية «العرق»، ويؤيد وجود وديمومة نموذج «خالص» لكل حضارة، كان قد أعطى الامتياز لدراسة العصور الوسطى الاسلامية. إن تأثير البحوث الاقتصادية والاجتماعية، التوجّه السوسيولوجي، الروابط مع الاقتصاديين أو الديموغرافيين أو الأنتروبولوجيين، قد بيّنت الفائدة التي تحملها دراسة الحقب الأحدث، التي يسهّلها توثيق أغزر بكثير. تذكّروا بين أمور أخرى ان الامبراطورية العثمانية

وفارس الصفوية ودولة كبار المغول وَسمت ذروةً ما للاسلام[١٤](ن). حتى حقبة التّماسات الأوثق بالغرب، حقبة مولد الايديولوجيات الحديثة كانت تطرح معضلات لم تكن حداثتها النسبية الى هذا الحد أو ذاك تجعلها قابلة لإهمال أو احتقار.

كما في علوم انسانية أخرى، يأتون الى التفكير بحدود مسائل تُحصَر، تناقَش، تضاء بكل الطرق الممكنة، الأمر الذي يتطلّب تنسيقاً متعدّد الميادين، يستبعد تراتبية مصطنعة بين ميادين نبيلة وذليلة. إن الميل الى ركم مواد، تهيّأ وتقدّم على أفضل شكل ممكن، الى الفهرسة والعدّ والسرد، الميل الذي لم يكن من جهة أخرى حصرياً في يوم من الايام، يترك أرضاً أمام الميل الى النقاش المحاكم للمسائل. لكل منهما مزاياه وعيوبه. فالصرامة الزاهدة التي تنتهي بسهولة الى تحديد ضيّق للآفاق تعقبها رؤيات أوسع يمكن أن تؤدي الى ثرثرات لا قوام لها. هذا التوجه يمكن ان يحمل الضرر بشكل محزن الى العمل الذي لاغنى عنه، عمل نشر وثائق الأساس التي تنتظر، بعدَد ساحق، الاصدار والفرز والفهرسة. صحيح أن التقنيات الحديثة تسمح بالأمل، لكن الى حد ما فقط، في معالجة أسرع لتلك المواد.

عند الحد الأخير، أمكن التكلم عن نهاية الاستشراق. يجب فحص السؤال بكثير من الدقائق. ليس ثمة «علم» استشراقي يكون الله او تكون طبيعة الأشياء قد عرّفا حدوده. لايوجد سوى معضلات متعددة، تبرّرها عدّة ميادين علمية عامة، تطرحها ظاهرات متنوعة تتظاهر في بلدان ما، كانت تُجمع في الماضي، حسب تقطيع قابل للطعن، تحت اسم «الشرق». ما هو في القضية هو انتهاء هيمنة الفيلولوجيا. بدأ التخلّيّ عن الفكرة الضمنية، المسيطرة منذ نيف وقرن من الزمان على هذه الدراسات، والتي مفادها ان التنشئة الفيلولوجية يمكن ان تكفي كي تعالج بكفاءة كلّ المشكلات التي يطرحها ميدان دراسات يحدّه حدّ ألسني. هذه الفكرة، التي لايمكن إسنادها منطقياً، كانت تأتي من الضرورة الآمرة بإعداد فيلولوجي لدراسة جدية للمشكلات المطروحة داخل هذا الميدان. إن تكاثر المواد التي في المتناوَل، وكذلك تكاثر أدوات العمل وتقدم طرائق الدراسات، هذا يسمح الآن ليس بحرق مرحلة الفيلولوجيا بل بتكريس وقت أقل لها. ولقد بينَ أيضاً تقدّم العلوم الإنسانية تعقّد المشكلات التي من غير الممكن حلّها بأسلحة المعرفة المتعمّقة باللغة، والحسّ السليم، واحتمالياً إلهام أفكار فلسفية بالغة العمومية، وحدها. إذاً أصبحت ممارسة الدراسات الشرقية، والدراسات الاسلامية بخاصة، أكثر صعوبة وأقلّ خصوصيّة. وصارت التّماسّات مع الميادين الأخرى، بعد أن كانت ترفاً، ضرورةً آمرة. التقدّم الذي تلوح تباشيره مذهل. والثمن المناسب دفعه ليس زائداً عن اللازم.

الدراسات العربية والاسلامية في اوروبا(*)

تقدّم نشاطات البحوث في ميدان الدراسات العربية والاسلامية في أوروبا للوهلة الأولى تنوعاً كبيراً جداً. فلكل باحث شعور حاد، في الغالب، بأن مسيرته تختلف عن مسيرة زميله. ومع ذلك، إذا ما فحصنا لوحة هذه البحوث عن بعدٍ بعض الشيء، فإنه لايسعنا سوى ملاحظة أن لها قاعدة تاريخية مشتركة وأنها تقدّم معضلات مشتركة من وجهة نظر وضعيتها وتوجّهها.

هذه الخصائص المشتركة هي مآل عوامل عديدة. وأعتقد أنه يمكن تصنيف هذه العوامل كما يلي:

١ . الضغوط الموضوعية التي تفرض نفسها على ميل انساني عام، مهما يكن التعليل الذي يمكن تقديمه عن ذلك. هذا الميل الانساني العام، الذي يمكن كشفه في المجتمعات الأكثر تنوعاً، حتى في الحالة الجنينية، هو الميل الى دراسة المجتمعات والثقافات المختلفة. الضغوط المعنيّة تابعة: للضرورات الاجتماعية لكل مجتمع (في الحالة الحاضرة ثمة ضرورات مشتركة لكل المجتمعات الأوروبية)؛ للأطر الذهنية العامة للنشاط العلمي في مجمل المجتمعات الأوروبية (وهذه الأطر هي ايضاً مشتركة في شطر لابأس به منها) لمؤسسات مُعدّة في كل مجتمع لتخدم كإطار لهذا النشاط (مؤسسات متوازية في كل أوروبا).

٢ . الميول الداخلية المسيطرة للذهنية والحساسية في المجتمع الملاحِظ، وهو هنا المجتمع الاوروبي. يمكننا ان ندعو هذه الميول ايديولوجيات ضمنيّة متفشيّة (diffuses). ينبغي كذلك ان نسجّل تطوراً عاماً في خطوطه الكبرى لكل أوروبا.

(*) محاضرة القيت في ليدن ١٦ / ٦ / ١٩٧٦.

٣ . وضعيات المجتمع الملاحِظ المتغيرة بالعلاقة مع المجتمعات الملاحَظة. هنا أيضاً حصل تطور متواز لكل أوروبا.

من جهة أخرى، فوق هذا القاع المشترك نميّز بيسر سيماء قومية مختلفة. في أساس هذه السيماء القومية، نجد: ضرورات اجتماعية مختلفة في كل بلد؛ تطورات قومية خاصة لمؤسسات التعليم والبحث، وللروح العلمية أيضاً على وجه الإجمال؛ ميولاً خاصة للذهنية والحساسية في كل بلد، بالتالي ايديولوجيات ضمنية متفشية وصريحة مختلفة؛ وضعيات مختلفة لكل بلد بالنسبة الى الشرق الاسلامي (علاقات سياسية، تجارية، الخ).

كل هذه الخصوصيات (المشتركة لكل أوروبا أو القومية) لاتخطّىء، في رأيي، فكرة انه يوجد منهج علمي مثالي صالح كونياً. لكن التحقق الكامل لمتطلّباته هو خط مُقارِب الى ما لا نهاية، ذلك أنه، شيئاً فشيئاً، يجري اكتشاف حدود التحققات السابقة، اي المتطلبات التي لم تلبَّ. هذا الاكتشاف وهذا التحقق تابعان للوضعيات الاجتماعية ولميول الذهنية العامة او الايديولوجيات المتفشية (التي لايفلت العالِم منها) التي تضع أمامهما على الدوام عقبات جديدة وإمكانات جديدة.

من الأفضل ان نعي هذه الشروط، أو على الأقل تلك التي لاتفلت من كل إمكانية وعي راهنة.

Iتوجّه الانطلاق: الاستشراق التقليدي.

ان للوضعية والاتجاهات الراهنة أصلها في منظومة فكرية متلاحمة نسبياً. ولا أدري ما اذا كان من الملائم تسمية هذه المنظومة باسم épistémé(علم) الذي يقترحه ميشيل فوكو Foucault لمنظومات شبيهة الى هذا الحد أو ذاك. وقد اتخذت هذه المنظومة الفكرية المشتركة او هذا الموقف العلمي المشترك شكلاً في القرن التاسع عشر تحت تأثيرات مختلفة.

كان هناك في المقام الأوّل تطور البحث العلمي في ميدان العلوم الانسانية، وهو تطور متناسب مع تقدم المسيرة العلمية في جميع الميادين. في هذه الدائرة كما في غيرها، يمكن ان نعاين تعدّد وتخصّص شبكات مؤسسات البحث والتعليم وكذلك طموحاً دائماً الى مزيد من الضبط ومن الموغوعية.

إن عاملاً عاماً فائق الأهمية كان ا يغاً هو الطموح الى توسيع النزعة الانسانية الاغريقية-الرومانية بإضافة حضارت أخرى الى الحضارات النموذجية الكلاسيكية، هي مصادر إلهام، محاكاة، إسناد. هذا التوق العام مشتق من تمهيد الرومانطيقية

ومن الرومانطيقية، اي من منعطف رئيس في الحسّ والذهن الأوروبيّين. كما نعلم بشكل كاف، إن هذا التيار الرومانطيقي متجه نحو النوعي الخاص، مهتم باستبار «الارواح القومية» مع طابعها النوعي، لونها المحلي، الخ. . يوجد هنا ردّ فعل ضد النزعة الكونية للقرن الثامن عشر التي كانت تتأسس على القيمة الكونية للنموذج الاغريقي - الروماني. بطبيعة الحـال، عبر هذا المنعطف، تستمر قاعدة دراسات وصور الشرق المسلم السابقة.

ينبغي أيضاً الإلحاح على تأثير العلاقات العملية، التي صارت أسهل وأوثق وأشدّ مع الشرق المسلم، في الوضعية التي تتأكّد يومياً أكثر، وضعية تفوق الغرب من الوجهة العسكرية، الاقتصادية، السياسية، الخ.

إن الموقف العلمي العام للاستشراق التقليدي، كما لكل فروع العلم الأخرى في هذا العصر، يبدو لي مطبوعاً بشكل جوهري بما سأدعوه طابع تواضع منهجي (ميثودولوجي). إنه طابع حذر حيال التعميمات، التي يعتبرها دوماً سابقة لأوانها، كتلك التي كانت رائجة في العصر السابق ومازالت من جهة أخرى تُقترح بعدد كبير من قِبل أصحاب المحاولات والفلاسفة. يجري الإلحاح كثيراً على فكرة ان التحليل يجب ان يسبق التركيب (سنوات من التحليل وسنة من التركيب، هذا مثل مفضّل في العصر المعني). هذه الفكرة، الصحيحة جدّاً والخصبة والمربحة جداً لتقدم البحث، كانت ترافقها الفكرة الضمنية، الغامضة والمشكوك فيها، التي ترى ان التركيب ينبع بشكل طبيعي من التحليل. ثمة شعور حي وحاد بضرورة قيام عمل جماعي جبار يجب ان ينكبّ عليه الجميع، حيث ان كل واحد لايستطيع ان يحقق الا جزءاً صغيراً منه. بالتالي، إن الميل العام هو الى زهد صارم، الى حرص دقيق على وضوح التفاصيل. من الجلي انه يوجد تساوق بين غلبة هذا الشعور، و، في الميدان الاقتصادي، غلبة الأخلاق البرجوازية التي يربطها ماكس فيبر بالبروتستانتية.

اليكم نصوص نموذجية، على ما أعتقد، توضح بشكل جيّد هذه الحالة الذهنية في ميدان الاستشراق.

يقول جول مول J.Mohl في سنة ١٨٤٢، في واحد من أثمن تقاريره السنوية الى الجمعية الآسيوية بباريس: «حين لاحظوا في اواخر القرن الماضي ان الادب الشرقي مكتوب له ان ينمي بشكل غير منتَظر حقل الذكاء الانساني وان تاريخ الاديان والشرائع والمؤسسات السياسية والآداب لابدّ ان يستمدّ منه إنماءات

لا يمكن ان تحصى تقريباً، أثار الأدب الشرقي فضولاً عاماً. لكن العلم ما كان في وسعه ان يسير بالسرعة التي يتطلبها عدم صبر اولئك الذين كانوا ينتظرون منه كشوفات جديدة؛ إن نشر النصوص والترجمات، وهو وحده قادر على إعطاء قاعدة صلبة لهذه الدراسات، لم يكن يتم الا ببطء، وإن الذين كانوا يتتبعون هذه الحركة ويطلبون نتائج عامة لم يكونوا ينالون سوى قِطع كان من الصعب تقدير أهميتها لأنها تنتمي الى مجموعة هائلة كان من غير الممكن تقدير اتساعها[1]».

وكان الكاتب نفسه يقول في سنة ١٨٤١: «مهما كررنا لن نكرر بما فيه الكفاية ان نشر المخطوطات الشرقية الأكثر أهمية هو الحاجة الأكبر والألحّ لدراساتنا. فقط حين سيكون عمل العلماء النقدي قد مرّ على روائع كل أدب، وحين ستكون الطباعة قد سهّلت استخدام الكتب مادياً [...]، فقط حينئذ سيستطيع الفهم الأوروبي النفاذ فعلياً في الشرق، تحرير الحقيقة التاريخية من طبقة الحكايات والتناقضات السميكة التي تغطيها وإعادة بناء تاريخ الجنس البشري. هذا الهدف مازال بعيداً عنا، لكن الطريق مرسوم بوموح، ونحقق فيه في كل سنة تقدّماً، صغيراً جداً، اذا ما قارناه بما يبقى لنا عمله، لكنه كبير اذا قورن بما كان يُعمل في الماضي[2]».

كثيرا ما يوصف هذا الموقف بأنه ذو طابع وضعي. هذا مقبول الى هذه الدرجة او تلك، لكن يجب ان نحترس، فالمذهب الوضعي (وضعية أوغست كونت) ليست الاّ تنظيراً فلسفياً، توسيعاً خارج الحدّين لهذا الموقف العام، توسيعاً متجاوزاً لم يكن يقبله الا نفر من العقول، لكنه يعبّر عن ايديولوجية متفشّية مضفياً عليها طابعاً نسقيّاً ومنهجياً. ولعل التسمية الأفضل لهذه الايديولوجية هي «النزعة العلمية». أيضاً يجب التشديد على ان معظم العلماء الذين يحافظون على هذا الموقف في ميدان بحوثهم لا يؤيدون بتاتاً الافتراضات المسبقة الميتافيزيقية او الفلسفية المتضمّنة عادة في مصطلحي «وضعوية» و «علموية».

إن وعي هذه المهمات الجبّارة الواجب تحقيقها تلهم برنامجاً يتخذ موقعاً شيئاً فشيئا، معه يتوافق جمهور العلماء، ويفضي الى تكوين محرَز هائل، جسم كتابيّ كبير جداً.

يبدو من غير المفيد ان ندخل هنا في التفاصيل عن محرز كل ذلك العصر، عصر غلبة الاستشراق الكلاسيكي. لنذكّر باقتضاب بعملية فك رموز المصادر الأولية: فهرسة المخطوطات، إصدارها بشكل نقدي، ترجمتها، تنويطها وشرحها. لقد فُصّلتْ أدوات عمل كثيرة بالارتكاز على هذه المصادر ومازلنا نستخدمها في

شطر كبير منها: بيبليوغرافيات، فهرسات، معاجم، كتب قواعد، الخ. كذلك تكونت في ذلك العصر الأطر المتينة التي يمكن ان ننطلق منها بثقة الآن: التاريخ الأحداثي او الأخباري (في الوقت الحاضر نسوا بعض الشيء ان هذا التاريخ الأحداثي لاغنى عنه في الأساس حتى حين يكون واذا كان الأمر من أجل تجاوزه)، الجغرافيا التاريخية، الخ.

الموقف الذي حاولنا تحديد طابعه أعلاه، نموذج الأعمال المتابعة في هذا الاتجاه من أجل تكوين المحرَز الذي ألمحنا اليه لتوّنا، قد استتبعا بطبيعة الحال صفات وعيوباً شخصية عند العلماء. إن هذه الصفات وهذه العيوب ظاهرة في مجموع الانتاج العلمي لذلك العصر.

الأمر الجوهري يبدو لي أن التعلّم الأوّلي، الطويل والصعب، الذي تتطلبه هذه المهام (بشكل أخص تعلّم اللغات، وتعلم ممارسة الكتابات المخطوطة، الخ)، كما والأعمال الصبورة، التي تلتهم وقتاً جبّاراً (عملياً كل الوقت الذي يستطيع رجل سويّ أن يكرّسه للعمل) والتي كان يجب على العلماء ان يكرسوا أنفسهم لها، هذا كله كان يترك مكاناً صغيراً جداً (هذا كيلا نقول انه لايترك اي مكان) لتسلّل الميادين العلمية العامة واختصاصيّيها. إن هذه الشروط هي التي تعلّل أوّلية الفيلولوجي المطلقة تقريباً خلال كل ذلك العصر.

إن الميول أو الطموحات الى التنظير موجودة مع ذلك كما هي موجودة في كل العصور وفي كل الأماكن. لكنْ كبحَها الى حد كبير زهد الدراسة التفصيلية الدقيقة. وفي بعض الأحيان جرى إشباعها بثمن بخس وذلك بطرق عدّة.

لجأ كثيرون الى أفكار عامة مستلهمة من فلسفة العصر، من وعيه الاجتماعي أو من حدوس عبقرية منعزلة. من هنا، بوجه عام، الانتقائية أو أحياناً هيمنة نموذج تفسير رائج. كيلا نذكر سوى مثال واحد، لنستحضر النزعة الاقتصادية المقتضبة (المستوحاة من التطور العاصف للاقتصاد الصناعي الرأسمالي اكثر بكثير مما هي مستوحاة من نفوذ الماركسية المحدود جدّاً) التي يدلّل عليها باحثون إسلاميون مثل مارتن هارتمان M.Hartmann أو ليونه كايتاني L.Caetani في دراساتهم عن بدايات الاسلام.

إن اختصاصيين راغبين في الوصول الى نتائج عامة بعض الشيء، لكنْ مسلّحين بشكل سيء من أجل هذا الغرض بحكم تنشئتهم المحدودة جداً، كثيراً ما يبنون وحدات تركيبية مهتزة او خيالية الى هذا الحد او ذاك، باعطائهم قيمة

متجاوزة ومبالغة لملاحظات تفصيلية، لعوامل، لنقاط كانت لهم فرصة ان يدرسوها عن قرب أكبر.

إن العلماء ا لأكثر وجدانية والأكثر وعياً يستمدّون إلهامهم (وهذا أمر طبيعي تماماً) من العلوم الانسانية المكوّنة الى هذا المدى او ذاك في عصرهم وحدها: الألسنية التاريخية والمقارنة، تاريخ الأديان، الأنتروبولوجيا الفيزيقية (البدنية). والنتائج كانت في الغالب وبالاً. بوجه عام، أبدوا حذراً قليلاً جداً في تطبيق نتائج هذه العلوم، وهي نتائج محدودة (حتى حين تكون صالحة)، على ميادين واسعة. من تطور علم تاريخ الأديان (وهو تطور هام جداً ومثمر جداً)، استخلصوا الأطروحة، الضمنية في الغالب، القائلة ان دائرة الأفكار (وبالأخصّ الأفكار الدينية) تسيطر على جملة حياة المجتمعات. كانوا يسقطون على نحو طبيعي تماماً في المثالية التاريخية. من تصنيف اللغات النَّسبي ومن نتائج الأنتروبولوجيا الفيزيقية، كانوا يستخلصون على نفس المنوال رؤية عرقية للأشياء. ولم تكن تحذيرات واحتجاجات العلماء الذين كانوا يمارسون الميادين العامة المعنية تؤثّر كثيراً. إن كثيراً من الانتروبولوجيين قد ألحوا، منذ ذلك العصر، على القيمة المحدودة لمؤشرات الجمجمة الدماغية مثلاً، وعلى الطابع المصطنع للتصنيفات المؤسّسة على هذه المؤشرات. هذا لم يكن يحول بتاتاً بين علماء اختصاصيين جيدين في ميادينهم الخاصة وبين أن يميزوا بشكل قاطع، حين يتكلمون في التاريخ، شعوباً «دوليكوسيفال» (مستطيلة الرؤوس) وشعوباً «براكيسيفال» (قصيرة او عريضة الرؤوس). هذا مازال مستمراً من جهة أخرى. كذلك، صدرت تحذيرات من علماء اللغات تؤكد وجوب عدم إقامة التماثل بين واقعة النطق بلغة من اللغات والانتساب الى أرومة إثنية (سلالية) معطاة. هذا لم يمنع بتاتاً، كما هو معلوم جداً، من تصنيف الشعوب الى آرية، ساميّة، الخ، حيث مُيّز كل منها بجوهر خاص، بماهية ذاتية، سرمدية، أزلية. هنا أيضاً، إن تأثير هذه التنظيرات المتسرّعة لم ينته لسوء الحظ من التظاهر.

إذاً، لئن كان المحرَز هائلاً، فكذلك العيوب كبيرة وهامّة الى أقصى حد.

إن التمركز على الذات الأوروبية أمرٌ جليّ. اذا كان من الحماقة فضحه اليوم بقوّة والاسترسال بصدده في فيض من الاستنكار الأخلاقي، الا انه لابدّ من تسجيله ومعاينة مفاعليه الضارة. ليس فقط المجتمع والحضارة الأوروبيتان يُوضعان كنموذج أو نمط صالح كونيا، ليس فقط تفوّقهما المطلق في كل الأصعدة مفترَض مسبقاً (وهو تفوّق فعلي في صعيد ما، محدود، مثلاً في التقنيات)، لكن أيضاً العوامل العاملة في

هذه الحضارة وهذا المجتمع تنقل وتوضع ميكانيكياً، دائماً وفي كل مكان. ولئن كان بعضها بالفعل عوامل كلية كونية، فليس الأمر هكذا بالنسبة لها جميعاً، وهذا النقل الميكانيكي كان ضاراً ومشوِّماً بوجه عام.

من القرن الثامن عشر، كانوا قد احتفظوا بمفهوم الحضارات الكلاسيكية، المتفوقة على الحضارات الأخرى، والتي تستحق انتباهاً شبه حصري (بل وخصوصاً في لحظة «عصرها الذهبي»). هذه الرؤية المعجبة بالحضارات الكلاسيكية كانت مقرونة بتصوّر ماهويّ أو جوهري لهذه الحضارات عينها. كانوا يفترضونها مزوّدة بجوهر سرمديّ ايضاً وهذا الجوهر كانوا يميلون الى البحث عنه في الدين. بحيث ان الرؤية الجوهريّة كانت ايضا رؤية لاهوتية التمركز. لنذكر ايضاً كلام جول مول:

«حول الآداب الاربعة الكبرى، العربي والفارسي والهندي والصيني، تتجمع آداب الشعوب الشرقية الأخرى الذين لم يشكلوا بذواتهم بؤر حضارة، واستعاروا أفكارهم من إحدى هذه الأمم العظمى أو أكثر. ولايمكن بالتالي توقع ان نجد، في هذه الآداب الثانوية، أياً من تلك المؤلفات المطبوعة بقوةٍ بروح أصيلة التي تجدد عصراً في تاريخ البشرية، ولايمكن الأمل في ان نراها مرعيّة ومنمّاة من قِبل عدد كبير من العلماء. لكن من المرغوب فيه ألّا تهُمَل أو تُترك تماماً، وان تنتشلها حاجات الادارة، العلاقات التجارية، حماسة مبشّر او حميّة رجل آداب، شيئاً فشيئاً من ظلامها، وأن تجعل الوقائع التي يمكن ان تقدّمها في متناوَل المؤرخ: إذْ ان كلاً من هذه الشعوب إنما يمتلك حوليّات مهمّة حسب درجة النفوذ التي أصابها[٣].»

نرى إذاً انه من الممكن ان نصنّف بين عيوب العصر الارتباط مع الأفكار العامة للقرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين ما يلي: أوّلية وتفوّق النموذج الأوروبي، مذهب جوهرية عرقية في أحيان كثيرة، مذهب مثالية دينية في أحيان كثيرة.

لنذكر ايضاً باختصار (ومن السهل جداً بسطه وإنماؤه) الارتباط الجزئي مع ممارسات إمبريالية ومع رؤيات جمالية «ذات توجه إكزوتي». هنا أيضا ليس المطلوب الفضح والشجب والاستنكار، بل المعاينة وحسب واستخلاص النتائج.

إذاً فكثير من أعمال ذلك العصر مرذولة بواقع انها غير مؤطّرة بمسأليّات علمية صالحة. هذا لايطعن في جمع المعلومات الهائل الذي أتوا به والذي لايجب إطلاقاً احتقاره كما كثيراً ما يفعلون الآن. وإذا كان صحيحاً ان كثيراً من وجهات النظر لم توضع في ضوء لأن الأسئلة الجيّدة لم تُطرح، الا انه يبقى مع ذلك أن

تراكماً هائلا من المواد موجود وأنه من الممكن في أحيان كثيرة ان نستخلص منه ما لم يشأ باحثو العصر المعني ان يدخلوه فيه او هم لم يروه.

إن عيباً رئيساً كان الاعتقاد (عملياً، حتى وإن كان لايؤكّد نظرياً) بـ «كلية علم» الفيلولوجي. كان اختصاصي في اللغة الصينية يُعتبر أهلاً لأن يكتب أعمالاً عن الفلسفة الصينية، علم الفلك الصيني، الزراعة الصينية، الخ. في بعض الأحيان كان يؤدي المهمة بشكل غير سيّء، لكن لم تكن هكذا الحال دائماً بل كانت بعيدة عن أن تكون كذلك، وإن رذائل هذه الممارسة بدهية. إن الأعمال المقادة بهذه الطريقة تلمع في الغالب ببريق الانتقائية وبعدم فهم متطلبات النظرية. نرى ينتشر فيها نوع من هواية لصاحب الاختصاص. إن جمع هذين المصطلحين ليس مفارِقاً الّا في الظاهر. كلّما نما التخصص، تبدّى صاحب التخصص، المنشأ بشكل وثيق وضيّق في منظور ممارسة تخصّص معطى، هاوياً فنّيّاً dilettante حين يزعم الحكم، بدون إعداد مطابق، في الميادين التي خارج الميدان الذي تعمّق فيه.

II . الأزمة والمعضلات الراهنة

إن تطور مجمل الذهنية الاجتماعية، تيارات الأفكار الجديدة، الوضعيات الجديدة، تثير حالياً أزمة أساسية.

في القاعدة هناك تطور العلوم الانسانية او الاجتماعية. هذا يجب ان يكون في منشأ تقدّم كبير. لكن الصعوبة العملية تبقى هي مراكبة المعارف الفيلولوجية، وهي لاتزال ضرورية بنفس القدر، مع تأهيل وإعداد للعلوم العامة النظرية، وهو التأهيل والإعداد المتزايد الصعوبة. ثمة هنا حدّ مردّه الى الشرط الانساني ولايمكن الرجاء في تجاوزه تماماً.

إن عاملاً آخر هو أزمة التمركز الاوروبي على الذات ودخول اختصاصيي البلدان المدروسة في الحلبة العِلْمية. تحت تأثير نزع الاستعمار والايديولوجية المناهضة للاستعمار، إن الإغراء كبير اليوم، خاصة في الأجيال الفتية، إغراء رفض كل المحرَز بوصفه ملطّخاً بالتمركز الاوروبي والذهنية الاستعمارية. مهما يستطيع المرء ان يكون متعاطفاً او متفهّماً حيال المشاعر التي في قاعدة هذا الميل، الّا انه ينبغي رغم كل شيء ان نبقي حاضراً في ذهننا واقعَ ان أوروبا، لأسباب لا شأن لها بتفوّق عرقي مزعوم، هي التي دفعت الى الحدّ الأقصى (حتى الآن) تطبيق طرق علمية مرهفة، حتى اذا كانت ممارسة هذه الطرق لها بداية سابقة في الحضارات غير الاوروبية التي هي موضوع الدراسة.

ليس بدون تساهل ومسايرة، بل أحياناً بتبعية وعَبْديّة، كثيراً ما يجري الإلحاح اليوم على أوالية أو أفضلية نظرة الذات على الذات. إن المزايا التي يستخلصها كل واحد من المعرفة الحميمة جداً التي له عن مجتمعه وثقافته مزايا لاتُنكر. يكفي إجراء التجربة الذهنية على أنفسنا. لكن يجب ألّا ننسى ان نظرة الآخر لها هي أيضاً مزايا. المسافة المأخوذة عن الايديولوجيات المحلّية عامل ذو أهمية أولى. هذه الحالة جليّة بشكل خاص في مراحل الصراعات الحية والحادة كتلك الصراعات الجارية حالياً والتي فيها الأغراض السياسية، المباشرة الى هذا الحد أو ذاك، تُشوّش بسهولة رؤية المشتركين المباشرين.

بين الايجابيات، الصالحة برأيي نهائياً وكونياً، التي حققتها الممارسة الأوروبية للعلم، يجب ان نحسب المقاربة النقدية للمصادر. لئن سبق ان مورست هذه المقاربة النقدية من قبل العقول المتفوّقة في الحضارات الأخرى، الّا ان وضعها في نسق أو نظام قد تحقّق في اوروبا. كثيراً ما تُفْضَح كأنها إهانة لمشاعر أعضاء المجتمعات غير الاوروبية. يجب في هذه الحال ان نقول وان نردّد ان هذه المقاربة النقدية قد بدأت في اوروبا ذاتها، ازاء المصادر والأصول الاوروبية. لفي نقد التقاليد عن التاريخ الروماني. القديم والنصوص التوراتية (الكتابية المسيحية) صقل العلم المدقق أسلحته في هذا الميدان وأنضج طرقه ومناهجه.

ولفي أوروبا فقط، في العصر الحديث، جرى فرض الرؤية التاريخية للأشياء والتفهم الكامل المرتبط بها للتعددية الثقافية ونتائجها. أيا كان الاستعمال المتجاوز الذي أصاب التاريخانية، فإنّ هذا الأمر تقدّم هائل. وحده هذا التصور يسمح بمكافحة الميل الفيلولوجي الدائم الى إعادة بناء الماضي على صورة الحاضر والى نقل آليات عالمنا ووضعها في عوالم ثقافية مغايرة. هذا الميل التلقائي للايديولوجيا الساذجة، الذي تجدّده وتكيّفه مع اليوم الايديولوجيات المبنية ولاسيما الايديولوجيات السياسية، مازال يمارس مفاعيله المشؤومة في قطاعات واسعة. ينبغي دائمًا اللجوء الى الذهن التاريخي، الصعود الى المصادر، من أجل مكافحة العواقب الوخيمة لهذه الايديولوجيات على البحث التاريخي والاثنولوجي او الانتروبولوجي بشكل خاص. من المناسب ان نشدد على ان الايديولوجيات الرائجة ذات النزعة القومية في معظم بلدان العالم الثالث تبعاً لنضالاتها الراهنة تنمّي بشكل طبيعي ميولاً معاكسة للذهن التاريخي.

كذلك، إن الغرب الحديث هو الذي، لأول مرة، تحرّر تماماً من الدوغمائية الدينية. ليس فقط بعض الأفراد او بعض التيارات، بل مجموع المتّحد العلمي، بما في

ذلك اعضاؤه المؤمنـون، قد التـزم وانخرط في طـريق بحث يضع بـين قوسـين التدخّلات، التي مازالت ممكنة في أعين البعض،من جانب ما فوق الطبيعة في تاريخ وعمل المجتمعات. هنا فقط تجرأ وشرع في دراسة النصوص و«التواريخ» المقدسة ومع إغفال كل سببية مؤسسة على شيء آخر غير القوانين المشتركة لديناميكية المجتمعات البشرية.

في الألسنية ايضاً، أتت اوروبا القرن التاسع عشر بثورة كوبرنيكية. لاينبغي إنكار او احتقار حدّة رؤية النحاة الهنود، الاغريق، العرب، الاوروبيين قبل العصر الحديث، للغاتهم. كثيراً ما فهموا وعرضوا (أحياناً بشكل عبقري) القوانين المساندة تحت بنى اللغة التي كانوا يتعاملون معها. تعلمون، كيف، من وجهة النظر هذه، ردّ نوام شومسكي Chomsky الاعتبار لِـ«الألسنية الديكارتية» لجماعة دير بور روايال. يبقى مع ذلك ان القرن التـاسـع عشر هو وحده الذي تصوّر اللغات كمنظومات في حركة، والذي قذف من السفينة المعياريةَ التي كانت ترأس من قَبل الدراسات الألسنية. لقد نزع صفة القداسة عن اللغات المقدسة والكلاسيكيـة كمقدسة وكلاسيكية. بينّ ضرورة الدراسة الموضوعية للظاهرات الألسنية بلا ازدراء وبلا رفض للأشكال المتواضعة و«العامية» أو «المبتذلة» للغة. برهن بوضوح أنّ الألسن المكتوبة، التي تعلّم، وتُرعى، هي البناء الفوقي للألسن المنطوقة، وتتّبع بتأخر تطورات عميقة تصيب الحيـاة اليوميـة لمنظومـات الفونيمـات (الوحـدات الصوتية) ومنظومات الأشكال والوحدات المعجميّة. ذلك إسهام مرموق وثوري لم يجر بعد تمثّله تماماً من قِبل الشرق العربي. يجب صونه، حتى اذا كانت الدراسة البنيانية للغة التي تسيطر حالياً تميل الى تخفيضه بل والى عدم مشاهدته، والى تحديد تاريخ منشأ الألسنية الحقيقية مع فردينان دو سوسور F. de Saussure، في حين أن هذه العملية الأخيرة لايمكن ان تَفهم أساساً بدون استيعاب هذا الإسهام أوّلاً.

إن رد فعل المستشرقين التقليديين حيال هذه الأزمة كثيراً ما وَسَمته ظاهرات مقاومة عمياء وتصلّب.

إذْ هم الى الآن كثيراً ما ينشّؤون في خط ميادين البحث القديمـة ذات الغلبة الفيلولوجية، فهم يُظهرون بشكل متواتر حذراً كبيراً جداً من المسألـيّات الجديدة. صحيح ان ممثلي هذه المسأليات كثيراً ما كان لديهم كـل ما يلزم لإثارة حـذر مشروع. ليسوا دوماً حسني الاطلاع ولا حتى جدّيين. حماستهم للرؤية الجديدة للأشياء كثيراً ما تجعلهم يحتقرون ويجهلون ولايفهمون ويلعنون مسيرات العمل السابقة والإسهامات القديمة، أحياناً بخفّة كبيرة جداً. يمكن ان نفهم إذاً رد الفعل

الغاضب والمزيتّر الذي يثيرونه، لكن الذي له خسارة انه من جهته يهمل الإسهام المرموق الذي هو تجدّد التصوّرات أو المفهمات.

إن الحذر ليس أقل حيال المتخصصين من أهل البلاد المدروسة. هنا أيضاً ليس هذا الحذر بلا أسباب عقلية. إن الاختصاصيين من البلدان المدروسة كثيراً ما يكونون رجالاً يطعنون مبدئياً بالعلماء الأوروبيين، يَسمونهم إجمالاً بأنهم ملطّخون بروح الاستعمار والتمركز على الذات، مع احتفاظهم في الوقت نفسه بالكثير من إسهامهم، وربمّا بالقسم الجوهري منه. كثيراً ما يقذفون بالطفل مع ماء الحمام، على الأقل بالأقوال (وهذه الأقوال هي بشكل عادي مهينة)، بينما هم بالواقع يحتفظون بما يطيب لهم من الإسهامات الأوروبية مع تنكيرها بألبسة بلديّة. كثيراً ما هم لم يتحرروا من الطرق العتيقة، من الايديولوجيات القديمة في أشكالها الدوغمائية والمناهضة للتاريخ. كثيراً ما تمكنهم الايديولوجيات القومية الراهنة من إضفاء الشرعية بثمن بخس على رفضهم النظري لما لايناسبهم في الإسهامات الأوروبية وقبولهم المتنكّر لما يمكن ان يدخل في منظومتهم، لما يمكن أن يخدم نسقهم. في الطرف الأخير، يسيء اليهم بشكل خاص الأشخاص الأكثر ضجيجاً، الذين يقدّمون أنفسهم، تجاوزاً، بأنهم هم الناطقون بلسانهم، وليسوا في بعض الأحيان سوى مغامرين فكريين، يعرفون بمهارة كيف يستفيدون من الظرف المتلاقي وهو ظرف ردّ الفعل ضد الاستعمار في المؤسسات الدولية وفي قسم كبير من الرأي العام الأوروبي. نفهم عندئذ حدّة استقبال المستشرقين الجدّيين حيال هذه العمليات، الارهابية بحقيقة القول. لكن ردّ الفعل المعني مخطىء في كونه غالباً ما يجمع في مزيج واحد الاختصاصيين الجديين من ابناء البلاد المدروسة والمغامرين المذكورين، ولايفصل بشكل كاف ومن البداية بين العناصر الصالحة (وهي كثيرة) والعناصر الأخرى في الانتقادات التي يوجّهها الاختصاصيون من أبناء البلد للإسهام الأوروبي.

أخيراً، إن حذر المستشرقين التقليديين كبير حيال المتخصصين في ميادين أطرافية، هامشية نسبة الى مشاغل القرن التاسع عشر. الازدراء، الذي كان يمُارَس حيال أسلافهم من البداية، ينتقل على الممثلين الحاليين في حين أن هذه الميادين البحثية قد نالت الآن كياناً علمياً حقيقياً. لنعطِ مثال التاريخ المعاصر، علم الاجتماع، الخ. صحيح ان الكثيرين مازالوا يبدون في الميادين المذكورة قسطاً متغيّراً من هواية ترفيّة او من خفّة. صحيح انهم المنطقة ذات الامتياز التي ينتشر فيها رجال الصحافة المستعجلون، الأدباء، كل الذين يحتلون، بدون مؤهّلات

كبيرة من أجل القيام بذلك، موجات الإذاعة والتلفزيون، بل عدد لابأس به من الدجالين والمغامرين. إن مناضلي الرفض السياسي يختارون هم أيضاً على سبيل الامتياز هذه الميادين كي يمارسوا فيها نقداً هو في بعض الأحيان صائب، لكنه أيضاً في أحيان كثيرة خفيف، شتام، متجاوز. والمستشرقون التقليديون، وهم غالباً محافظون في المنشأ فضلاً عن ذلك، لايمكن الّا ان يُصدموا بغزوات كهذه.

هكذا نفهم ان كثيراً منهم ينسحبون الى المناطق القديمة الآمنة: الاصدار النقدي للنصوص، التاريخ الأحداثي، الفيلولوجيا النقطية المدقّقة، الخ. يذكّرون (بصواب كبير عدا ذلك) بالعمل الهائل الذي ينتظر القيام به في كل هذه الميادين. هذا تذكير نافع تماماً بل ولا غنى عنه، لكنه لا يَعْذر احتقار الميادين النامية مجدداً، الممارسات العلمية المجدّدة، المسأليات الجديدة.

III الوضعية الراهنة.

سوف أكتفي هنا بإنشاء لوحة عن الميول والتيارات والمدارس الكبيرة كما أراها. لن أذكر الّا قليلاً جداً من الاسماء، إذْ، على غير ذلك، سيتحول الأمر الى لائحة بأسماء الفائزين، وهذه اللائحة ستكون حتّماً ناقصة جداً ومجحفة جداً. وأنا بعيد عن معرفة كل الأعمال الهامّة في الميدان الواسع الذي طلبتم اليّ معالجته.

لنلحظْ قبل كل شيء ان استبعاد الولايات المتحدة من المشهد الأوروبي أمر مصطنع تماماً. فالاتجاهات الكبرى تصادف هناك ايضا على المنوال نفسه، الّا ان هذا ليس من أجل نفي خصوصيةٍ شمال-اميركية على نفس الصعيد مع الخصوصيات القومية التي ألمحنا اليها آنفاً. نعلم ايضا ان البحث الشمال اميركي هو، على الأقل كمياً، ذات كثافة متفوقة على البحوث القومية الأوروبية من جراء حجم تعداد السكان وثروة البلد النسبية.

بطبيعة الحال، إن الاتجاهات والتيارات والمدارس، التي أرسم هنا لوحة عنها بالغة الاختصار، تتفرّع بدورها الى اتجاهات صغيرة متعددة بحسب مزاج وتشكّل كل معلّم، مع دقائق وتدرجات لانهاية لها.

متابعة الدفع السابق.

إن أعمالاً عديدة، وربّما معظم الأعمال، تتواصل في الخط الممارَس سابقاً. مع ذلك، كثيراً ما يجري تجاوز الاتجاهات السابقة على نحو أو آخر تحت تأثير تجديد مسأليات العلوم التي تندرج فيها هذه الاتجاهات. سأذكر، بدون ادّعاء الاستنفاد إطلاقاً، مجموعات الأعمال التالية:

ـ نشر أعمال أدبية او وثائقية، وثائق أرشيف، كتابات منقوشة، عُمْلات، الخ. وفي هذه الحالات كثيرا ما تُستخدم ايضاً مناهج جديدة مع الاستفادة بشكل خاص من مكتسبات علم الاستعلام، المكننة الكمية، الترميزات.

ـ تفصيل فهرسات. في هذه الحال بشكل أخص، نجد تطبيق هذه المناهج الجديدة المتصلة بعلم الاستعلام تطبيقاً واسع النطاق. لنذكر، على سبيل المثال، نشرات جماعة العمل التي تتابع، على أسس جديدة، الجهد الذي قامت به، منذ زمن طويل، وتخلّت عنه جماعة الأسماء والأعلام العربية Onomasticon arabicum... بدون الذهاب حتى تعبئة وسائل كهذه ظاهراً، نجدايضا استئناف فهرسات قديمة وذلك بموارد أكبر بكثير. سأذكر فقط مجهود سزجين Sezgin لضبط قسم من العمل الهائل الذي أنجزه في الماضي كارل بروكلمان C.Brockelmann على النصوص العربية وإحكامه على نحو دقيق ومنقّح ومحسّن.

ـ تاريخ أحداثي. لحسن الحظ، إن الترفّع البارز الذي أبدته المدارس التاريخية الجديدة حيال التاريخ الأحداثي، والذي هو نتيجة مؤسفة لتجاوز فائق النفع، لم يتعمّم بشكل مطلق. إن مؤلفين عديدين يواصلون الجهد المبذول في الماضي بغية توضيح تفاصيل التاريخ والتحقق منها وتحديد كل ظروفها. نلاحظ في هذا الميدان، كما في الماضي، افتراقات فردية (كثيراً ما يكون أساسها في الطباع الشخصية)، افتراقات مدارس واتجاهات، بل وذبذبات دورية عامة بين النقد الزائد والثقة العمياء في المصادر. المنكبّون على هذه الأعمال يستحقون كل عرفاننا بالجميل، حتى اذا كان بعضهم يستسلمون للاتجاه الذي تحدثنا عنه من قبل، معتقدين ان بامكانهم ان يستخلصوا بسهولة زائدة نتائج عامة انطلاقاً من تفاصيل، بدون المرور بوساطة مسألية قادرة وحدها على توزيع الأدوار بين العوامل. البحث التنقيبي المدقّق، الذي مازال ضرورياً الى ما لانهاية، يميل كثيراً، عند الكثير من ممارسيه، الى ظنّ نفسه كافياً. هذا لايعني أن بحّاثين مدققين من مستوى رفيع، وبدون كبير معرفة بالمسأليات العامة، لكنهم مزوّدون طبيعياً بإدراك سليم او بذكاء او عبقرية، لايستطيعون الانتهاء الى «إعادة قراءة» للنصوص مفيدة وغالباً خصبة.

ـ علم الآثار، تاريخ الفن، إستيطيقا الفنون الإسلامية، هذا تقدّمَ كثيراً. إن تقنيات التنقيب عن الآثار وطرق تحليل نتائجه قد تحسّنت الى ما لانهاية.

إن موقف الهاوي ـ البحّاث المهتمّ فقط بـ «القِطع الجميلة»، التوجّهات الاوروبية التمركز (او الكلاسيكية التمركز) جرى تخطيها الى حد كبير، حتى وإن كنا كثيراً ما نجد آثاراً لها، في حين انها كانت مسيطرة في أمس غير بعيد. الاتجاه

الخصب، ومثاله البياني جان سوفاجه J.Sauvaget، قد نما كثيراً. معلوم ان المطلوب هو وضع تاريخ إجمالي بارتباط وثيق مع علم الآثار وفن العمارة وتنظيم المدن و، بوجه عام، كل التوثيق غير الأدبي. إنه لأمرٌ ملفت للانتباه أنْ بات ممكناً تأسيس تاريخ للاستيطيقا أو الذوق من جديد على قواعد أكثر جدية بكثير من الانطباعات الذاتية، التي كانت رائجة فيما مضى وأسقطت الثقة بهذا النوع من الدراسات.

ــ إن تاريخ التقنيات، العادات، «الذهنيات»، الحضارة، يتقدّم بشكل متفاوت. إن مفاعيل فصل الميادين بحواجز، النتيجة المشؤومة للتخصص الذي لاغنى عنه والخصب، مازالت تُحَسّ هنا أكثر بكثير مما يجوز. لانجد دائماً تضافر المعرفة المضبوطة، التفصيلية والواسعة للوقائع الاسلامية ومعرفة النتائج المحصَّلة (بالأخصّ من قِبل الإثنوغرافيين او الأنتروبولوجيين) انطلاقاً من ميادين ثقافية اخرى كما ومعرفة المسائليات العامة. إن ميادين كثيرة بالكادفُتحت للعمل. لنذكر أنّ قليلاً من الدراسات الجدية متوفرة لدينا عن ميدان هام هو ميدان الجنس. لقد كُتبتْ تركيبات مرموقة. لكل منها خصاله وعيوبه. إن اتجاهاً طبيعياً لهذه الدراسة كان ما دعي باسم الثقافيّة culturalisme، التي قدّم مثالاً بيانياً عنها ذلك العقل الكبير الذي كانه غوستاف فون غرونباوم G.v. Grunebaum. القضية هي توسيع خارج الحدّين حيث يفترضون في الثقافة ــ المعرّفة بطرق مختلفة ومقلّصة في أحيان كثيرة الى عناصرها الفكرية والفنّية الأكثر هيبة ــ انها تشكّل كلاً مجرّداً يفعل كسبب أعلى وحيد. إن مدرسة «الذهنيات» كثيراً ما تذهب بعض الشيء في هذا الاتجاه. إن الوعي الذي يمكن ان يكون للمرء عن الطابع المغلوط لوجهة النظر العامة هذه يجب ألاّ يُنسي النتائج الايجابية، وكثيراً ما تكون فائقة الأهمية، التي حصل عليها العلماء المنخرطون في بحوث على هذا الميدان.

ــ لتاريخ العلوم أكبر الأهمية بطبيعة الحال. هناأيضاًثمة نقص دراماتيكي في عدد الاختصاصيين الذين يعرفون بآن معاً اللغات الاسلامية، الطرق الفيلولوجية والميادين العلمية (فلك، رياضيات، طب، الخ) الضرورية.

ــ لقد أعطى تاريخ المؤسسات مؤلفات رائعة سأمتنع هنا عن تقديم لائحة عنها غير كافية. لنلحظ فقط التقدم الهائل في تاريخ الشرع الاسلامي (مع تجاوز نحو كل ميدان الفقه) بفضل العودة النقدية الصاعدة نحو الأصول (ج. شاخت J.Schacht) ودراسة أكثر تدقيقاً بكثير للمدارس، للقرارات، للممارسة الحقوقية. رغم فرق المنظومات الحقوقية أو شبه الحقوقية، ثمة كسب

في أن يقوم رجال حقوق حقيقيون، لهم مع ذلك ما يكفي من انفتاح الذهن لتجاوز مفاهيم الحقوق الغربية عند الاقتضاء بالمساهمة في هذه البحوث.

ـ وتحسّنت دراسة اللغات أيضاً بفضل عوامل جديدة. المناهج الحديثة تسمح بجمع أيسر بكثير للمواد الضرورية من أجل هذه المؤلفات البالغة النفع التي هي المعاجم. أضف الى ذلك أنّ المناهج الجديدة للألسنية، المبسوطة أولاً على ميادين أخرى، تسمح بتجديد للمنظورات وبدراسة للبنى أكثر تعمّقاً: تحليل كمّي وبنيويّ، غراماطيقا توليدية أو تكوينية، الخ. ينبغي ان نضيف الى ذلك مناهج تعليم عملي أكثر فعالية، يسمح بتنشئة سريعة لعدد من الباحثين المجهّزين أكبر بكثير وهي من جهة أخرى لاتخلو من انعكاسات على النظرية.

ـ الدراسات التي تُجمع عادة تحت اسم الاثنوغرافيا (وصف الأقوام او الاثنيات)، الفولكلور، الأنتروبولوجيا (علم الانسان)، لعلّها تجدّدت اكثر من كونها نمت وتطورت. لقد كان تراكم الملاحظات هائلاً في العصر الاستعماري. ويمكن للمرء ان يهنىء نفسه، مع كاتب هذه السطور، على تجاوز هذا العصر مع معاينة واقع ان هذا النوع من الأعمال كثيراً ما أصبح أكثر صعوبة. فحساسية الايديولوجيات القومية واشتباهات الدول الجديدة كثيراً ما تحول دون هذه الملاحظات. والتحديث يمحو ويسوّي ملامح العادات القديمة بينما الاتجاه الى التحديث وايديولوجية التحديث يخضعانها لمقصّ الرقيب حين لاتزال موجودة. بالمقابل، لقد تحسّنت المناهج وكثيراً جداً ما تخطت محض التراكم النقطي التدقيقي للتفاصيل الملاحظة في هيئتها المباشرة. لنذكر دراسات فريدريك بارت Fr. Barth الجميلة عن القبائل الايرانية. من المؤسف مع ذلك أنْ لايواصَل جني الوقائع، في أيّ شكل كان، على نحو أشدّ كثافة. يختفي كثير منها بدون ان يكون قد سُجّل وهذه الخسارة لاتعوّض. يجب أن نردّد ذلك دوماً للباحثين الشبان الذين تفتنهم النظرية أكثر مما تفتنهم الملاحظة. يجب ان نذكّر أيضاً بأن عيوب التوجه الايديولوجي او نقص الخطوط النظرية الموجّهة في تراكم الملاحظات في العصر الاستعماري لاتلطّخ حتماً قيمة المدوّنة الهائلة من المعطيات التي جُمعت في تلك الحقبة.

ـ لقد استفاد التاريخ الأدبي من المناهج الجديدة المدخلة في خط تجديد الألسنية (سيميولوجيا ـ سيمياء، الخ). كما هو في طبيعة الأمور، إن القادمين الجدد في هذه الميادين العلمية. يمنحونها ربّما ثقة وقيمة زائدتي التمام والكمال ويزدرون بلا حقّ المسيرات الباقية على خطوط الطريقة التاريخية الطيّبة القديمة، التي مازالت صالحة في الكثير من وجهات النظر. علماً بأن الأبحاث تتواصل حسب

هذين الاتجاهين.

ـ بالتاريخ الأدبي يرتبط تاريخ الأفكار الذي يميل الكثيرون الى تقليصه الى تاريخ اللاهوت. لكن، على كل حال، تتواصل إصدارات وترجمات لنصوص، مما يفضي الى مونوغرافيات المؤلفين، وهذه بدورها تفغي الى مونوغرافيات عن حقب او عن اتجاهات، وهي جميعاً فائقة النفع.

متابعة الاتجاه اللاهوتي التمركز

أجمع تحت هذا العنوان الخطوط الفكرية التي بموجبها تتفسّر عملياً كل الظاهرات التي يمكن ملاحظتها في المجتمعات المنتمية أكثرياً أو رسمياً الى الدين الاسلامي بهذا الانتماء. هذه الرؤية للأشياء كانت في الماضي مؤيّدةضمنياًمن قِبل الجميع. لكنها، في زمن هيمنة الموقف الوضعي، لم تكن تمنع علماء عديدين، بدون أن ينبذوها نظرياً، بل وفي أحيان كثيرة بدون أن يعوا أنهم يناقضونها، من اتخاذ موقف معاكس لها في ممارستهم العلْمية، لدى معالجتهم لهذه المعضلة الخاصة او تلك. في أيامنا، يحدث على نحو أكثر تواتراً أن يُطعَن فيها صراحة أو أن لايُعترف بصلاحها بشكل صريح الى حد كاف. بالمقابل مع ذلك، إن الاتجاهات الراهنة الى اللاعقلانية، او بالاقل الى الطعن في يقينات الماضي العقلانية، ملائمة لهذا التيار. اذا كانت الأفكار التي تلهمه تنال تأييداً أقل اتساعاً، أقل عمومية، الا انها أفضل تعبيراً، أفضل بسطاً ودفاعاً، أفضل تنظيراً في قطاع متلاحم من العالمَ العالِم ومن الوسط نصف العالِم او حتى «الدنيوي» المحض الذي فيه يسبح. لنقل هنا بين قوسين، على الارجح بعكس ما يظنه كثير من الاختصاصيين المحترفين، من غير الممكن فصل هاتين المنطقتين فصلاً دقيقاً في تاريخ لتطور الأفكار أو في دراسة بنيوية لهذه الأفكار. رغم مزاعمه، إن عالم العلماء منفوذ اليه من كل الجهات، تدخله أفكار المجتمع حيث هو مندرج، وبالمقابل، إن لبعض أفكار العلماء على الأقل أصداءها في جمهور أوسع، غالباً بمراحل أو درجات نازلة. في بعض الاحيان اذاً، يؤكد بعض ممثلي الاتجاه اللاهوتي التمركز، بشكل واضح بل وعدواني، «امبرياليةَ» هذا التصور، قدرتَه على قيادة وتوجيه كل حقل الدراسات، بينما في الماضي كانت مزاعم كهذه تؤيَّد من طرف الشفاه أكثر مما تُنظَّر وتمارَس حتى عواقبها المنطقية الأخيرة.

واقعةً الى هذه الدرجة او تلك في إطار هذه المنطقة من الفكر، او على هامشها، يمكن تمييز عدّة اتجاهات.

ـ دراسةُ اللاهوت الاسلامي، دراسةً متعاطفة لكنها مع ذلك متباعدة

ونقدية، يواصلها في أوروبا علماء من ميول روحية مختلفة، ويضمنهم علماء مسيحيون يطبقون العقلانية التومائية، مثل لوي غارديه L.Gardet والأب قنواتي M.M.Anawati . بحكم تنشئتهم وبحكم تخصصهم، يميل هؤلاء العلماء بطبيعة الحال الى الرؤية اللاهوتية التمركز للظاهرات من شتى الأنواع. هذا يزيده تأكيداً واقع أن توجّههم الوجودي الخاص هو نفسه موجّه نحو غلبة الروحانية الدينية او حتى الصوفية. مع ذلك، إن معظم تحليلاتهم يمكن ان تقبلها العقول الموجّهة بشكل مختلف تماماً. ما يمكن ان يجده هؤلاء من شيء أكثر قابلية لأن يُنقد في أعمالهم هو التوسيع الظرفي لمسأليتهم خارج دراسة الظاهرات الدينية بالمعنى الضيق.

الأبولوجيتيقا الاسلامية تتواصل بشكل طبيعي تماماً في عالم الاسلام (الذي ليس موضوع دراستنا هنا). لكن يلاحَظ تساهل أكبر حياله في أوروبا مما في الماضي. إن رواج التيار المناهض للاستعمار، للتمركز الاثني، في اوروبا، في منطقة من الرأي العام واسعة الى حد كاف وعلى كل حال ناطقة الى حد كاف، والميول المسكونيّة عند المسيحيين (مع شعور بالذنب على إساءاتهم القديمة للمسلمين)، جعلت كل نقد للعقائد او الطقوس الاسلامية (بل وحتى للممارسات الدنيوية للمجتمع الاسلامي) يُعتبر ملطّخاً بآثار، على الأقل، من الموقف الهيمني، الاستعماري، الازدرائي، للأمس. هذه الظاهرة شدّدها التراجع العام للموقف الوضعي. النتائج النقدية التي خلص اليها مستشرقو العصر السابق عن «التاريخ المقدّس» الاسلامي، عن شكل تأليف القرآن في المقام الأول، الخ، المعتبرة في الماضي مكتسبات نهائية نسبياً للعلم (وهي كذلك في رأيي) كثيراً ما وُضعت موضع شك.

— ينبغي تخصيص مكان لذُرية الروحانية الصوفية الاسلامية الميل التي مثّلها لوي ماسينيون، الموقف الذي بسطه هذا الأخير في قلب العصر الوضعي وكردّ ضد اتجاهاته المسيطرة. لنذكّر بأن هذا العالم، وهو شخص متناقض وعبقري، ذو تبحّر علمي هائل وذكاء صاعق، كان يحتفظ بما كان يدعوه «خشبة التجربة الذهنية» الشخصية كمحك للتحليل الصحيح لموقف فكري للماضي الاسلامي. إن الميول الجديدة (انظر أدناه) التي تتجاوز مناهج تحليل الأفكار الرائجة في العصر الوضعي قد عززت نفوذ هذا التوجّه. نعلم انه دُفع الى الحد الأقصى، في وجهة من الوجهات، على يد المنهج ما وراء-التاريخي لـهنري كوربن H.Corbin. هذا الأخير، مسلّحاً بعالمية كبيرة جداً في ميدان الفلسفة الصوفية الايرانية للعصر الاسلامي بخاصة، مستخلصاً من التوجّه الفينومينولوجي نتائج لايعتبرها على

الارجح كل أنصار هذا التوجه مرتبطة به حقاً، ينتهي الى تصريحات ذات وضوح نظري حادّ وعدوانية أكيدة عن وجوب إغفال التاريخ والإشراط الاجتماعي. وينتهي هكذا الى إعادة بناء مثالية لتاريخ الفلسفة الاسلامية على قاعدة الفكر الشيعي كما يُمثل في مرحلة يعتبرها معظم الاختصاصيين لاحقة، متطورة قياساً الى بعض عصور الفكر التي يعالجها هذا العالم. بتبحّر أقل بكثير وفي خط «عملي» أكثر، نصل الى الايزوتيرية القصوى (ف. شوون F.Schuon، ت. بركهاردت T. Burckhardt، الخ، في إثر رينه غينون R. Guénon) علمًا بأن أعمال هؤلاء المؤلفين ليست خالية من لمحات يمكن ان تظهر صالحة حتى للذين لايشاطرون أبداً خياراتهم الوجودية. في أقصى الأقصى، ننتهي الى الاهتداء خالصاً وبسيطاً للاسلام، ورينه غينون أعطى مثاله على وجه التحديد.

ــ تارة داخل هذا النزوع اللاهوتي التمركز، وتارة خارجه، وغالباً بتذبذب بين الموقعين بطريقة ليست واضحة في نظر الجميع، يمكن ان نشير الى إدخال مسأليات جديدة في ميدان دراسة وتحليل الفكر، الروح الدينية، كما وتظاهراتها الخارجية، وهو إدخال خصب على اي حال. نلمح هنا الى فينومينولوجيا (فاردنبورغ Waardenburg، الخ)، الى سيميولوجيا (سيمياء) الخطاب الديني (ت. إيزوتسو T. Izutsu، م. أركون، الخ)، الى مختلف تطبيقات المناهج البنيوية.

حقول ميادينية جديدة

لقد تطورت ميادين جديدة، مكوّنة، او ترى اعترافاً لها بكرامة عِلْمية؛ أو أيضاً تجد الميادين القديمة تطبيقاً لها على مناطق جديدة، على حقول جديدة.

لنذكر، مثلاً، الإنماء الكبير جداً لكنه مازال غير كافٍ الذي أصاب دراسة حقب التاريخ الحديثة نسبياً، التي كانت توصف في الماضي، بترفع، بـ«العصور الواطئة». هكذا ايران ما بعد المغول، الامبراطورية العثمانية، الخ. صحيح ان دراسة الامبراطورية العثمانية قد طُوّرت كثيراً في الماضي بحكم الضرورة العملية أو بإيحاء من بأس هذه الدولة الجبارة: حتى عودةُ الاهتمام الحالية لاترفع ربّما كثافة الدراسات الى مستواها القديم. إن تاريخ الحركات والدول المعاصرة نفسه يُنظر اليه على العموم بعين أقل احتقاراً مما في الماضي.

إن التاريخ الاقتصادي والاجتماعي، خاصة بعد المرافعة لصالحه التي أنشأها كلود كاهن Cl. Cahen في سنة ١٩٥٥، نال إنماءً ذا دلالة. والمؤتمر الأول المكرّس لهذا الموضوع حصل في لندن سنة ١٩٦٧.

سوسيولوجية الاسلام شاغل قديم. يشهد عليه، مثلاً، منذ السنوات ١٩٣٠، المؤلف الزائد الطموح الذي ألفه روبن ليفي Reuben Lévy[٤]. علماً بأن كل دراسة غير محض أحداثية هي ذات مدى سوسيولوجي، على الأقل بأحد معاني واستعمالات الكلمه. في العقود الأولى من القرن العشرين، أحصت السّنة السوسيولوجية Année sociologique لـ دوركيم Durkheim، أحصت كل عام عدداً من المؤلفات المتصلة بعالم الاسلام في الماضي او الحاضر. في وقت لاحق، كان لوي ماسينيون، علماً بأنه استأنف أيضاً هذا الركن، كان يعطي لدروسه في الكوليج دو فرانس عنواناً هو «سوسيوغرافية العالم الاسلامي». ففي هذا الاتجاه، يجدر بالأصحّ التكلم عن دراسات سوسيوغرافية (وصف اجتماع) في معظم الحالات بصدد الإنتاج الجاري. الأب فان نيوون هويجزه C.A.O. Van Nieuwenhuijze، مؤخراً، أنشأ عنها جمعاً تركيبياً مع تجاوزها ايضاً[٥]. لكن أعمالاً سوسيولوجية (علم اجتماع) بالمعنى الخاص والحصري (وهكذا أعمال أخرى للمؤلف نفسه) بدأت تُنشر منذ قليل. يمكن أن نصنّف في هذا الباب المؤلفات التي تتخطى محض وصف المواقف (علماً بأنّ هذا الوصف ضروري جداً) وتُبلور من الظاهرات الاسلامية نتائج في مستوى النظريات العامة للمجتمع أو التي، بالأقل، تؤطّرها في رؤيات نظرية من هذا النوع.

يمكن بالتأكيد كشف حقول أخرى جديدة ايضاً، تُنشر عنها أعمال تعتمد جزئياً او كلياً على جسم او مدوّنة من معطيات مأخوذة عن العالم الاسلامي. سأكتفي هنا بالحقول المذكورة أعلاه.

الآن، لنستخلص نتيجة وحسب. على العديد من النقاط، في العديد من القطاعات، عند العديد من العقول تتظاهر الحاجة الآمرة الى تجاوز الانعزالية التقليدية لعلم الاسلاميات.

IV . السيماء المحلية.

كما قلنا بشكل سريع أعلاه، في شتى بلدان العالم الاوروبي (والاميركي) تتظاهر اتجاهات خاصة، تبعاً لدرجة نفاذ التيارات الفكرية الأخيرة في كل بلد، ولطبيعة البنى الجامعيّة المتفاوتة الانتفاذ بها، ولدرجة انعزال المنشأة («Establishment») الاستشراقية التقليدية الى هذا الحد او ذاك داخل هذه البنى. إن ماضي الدراسات الشرقية في كل بلد يزن بثقل كبير على حالتها الراهنة.

لَيكونُ مفيداً الى أعلى درجة ان ننشىء ، بحسب البلدان، لوحات لاتقتصر

على التعداد الناشف للأعمال المنشورة بل تنفذ الى ميدان سببية الاتجاهات التي تظهر فيها، النسب القائمة بين مختلفة فروع الميدان الواحد، الخ. ليست لي بطبيعة الحال نيّة ذلك ولا إمكانيته هنا. أكتفي بالاحالة على اللــوحـة التي ينشئها، في هذا اللقاء نفسه(٦)، الأب فان نيوون هويجزه بالنسبة لِـ هولندة.

لكنني سأسجل بسرعة بعض الاتجاهات الكبيرة الخاصة بتطور الاستشـراق الاسلامي في البلدان «الاشتراكية» في أوروبا الشرقية. يجب ان نلاحظ ان هذا التطور، الذي كثيراً ما كان مرموقاً جداً، بل جريئاً وجسوراً في الماضي، بات في الغالب محصوراً الآن في دراسات تفصيلية من النموذج الأكثر تقليدية. السبب سهل كشفه. ثمة خطر، على الأقل بالنسبة لتقدم المرء في المراتبية الجامعية، وأحياناً ثمة استحالة، في إصدار أفكار لهابعض الأصالة. يجازف المرء في كل لحظة بأن يصدم هكذا التنظيرات الرسمية، بأن يثير العـداء، المتفاوت الجـودة في حسن اطّلاعه، من جانب طبقة المفكرين الذين أوكلت اليهم الدولة والحزب، حصرياً، مهمّة بسْط تنظير. هذا لايعني أنه لاتوجد عناصر ذات قيمة في التنظير المذكور ولا أن الأفكار الأصيلة التي يمكن ان تقال هي دوماً جيّدة. وحينما نعي هذه الوضعية نفهم مزايا وصعوبات حرية التعبير ونتسلّح بالقناعة والتسليم أمام كتلة المؤلفات المتفاوتة في تفاهتها التي تصدر يومياً في الغرب، مع فهمنا انها الثمن (المحزن، والخطر في أحيان كثيرة) الذي ندفعه لهذه الحرية.

رجوعاً الى بلدان الشرق الأوروبي، نرى هكذا لماذا انسحب هناك العلماء الى أعمال تفصيلية ممتازة غالباً، الى إصدارات لنصوص وجدانية جدّاً، إلى تـأليف معاجم معتنى بها وجيّدة التصميم، تحوي بشكل متواتر مواداً إثنوغرافية، تاريخية، أدبية، فائقة الثمن وبعدد كبير، كما في كثير من معاجم اللغات التركية بالاتحاد السوفياتي.

هذا كله لايمنع، بطبيعة الحال، نمواً تحت الارض للافكار التي سوف تظهر ذات يوم على السطح والتي يمكن لمسها من الآن، بالمناسبات، في بعض المنشورات، مغلّفة بصيغ تكريم طقوسية للمذاهب الرسمية. إن استحضار شواهد من أعلام الماركسية يجب ان يعتبر احتياطاً من هذا النوع. يتذكر المرء شروط الانتاج الفكري في بلدان اوروبا الغربية زمن المونارشية المطلقة وسيادة ايديولوجية للدولة تفرضها الكنائس. وإنه لأمر مشجّع ان نتذكر ان هذه الشروط، غير المشجعة من وجهة نظرنا، قد سمحت مع ذلك، في عصور ملائمة، بتقـدّم للدراسات متفـاوت التأكيد.

لنلحظ كذلك أن هذه الأنظمة، على نحو قد يبدو مفارقاً في نظر الملاحظ غير المتنبّه، كثيراً ما تترك حرية تامة للرؤيا الأبولوجيتيقية للأديان بأن تنبسط وتنتشر في ميدان محدود. إن تعبيرات أفكار معاكسة للايديولوجيا الرسمية للدولة، لكنها ذات انتشار محدود بجمهور لايؤيد تماماً على أيّ حال هذه الايديولوجية، على ميادين لاتمسّ تنظير التوجهات العملية الجوهرية للانظمة، قلّما تكون خطرة على هذه الأنظمة وهي تلعب دور صمّامات أمان نافعة. هكذا نرى ازدهار الأبولوجيتيقا الكاثوليكية الأكثر سلفية في بولونيا، الدوغماطيقا الاسلامية الأشد حزماً في يوغوسلافيا، الخ.

٧ . سبل المستقبل والتقدم

كيف يمكن النظر الى مستقبل الدراسات عن العالم الاسلامي؟ اية أمنيات يمكن ان نصوغ عن التوجهات التي تستحق المتابعة في هذا الميدان، والقادرة على حمل أكثر ما يمكن من الخصب لهذه الأبحاث؟ أصوغ هنا أدناه رأيي الشخصي وأنا أعي بشكل حاد أنه نسبي جداً وذاتي جزئياً، وبدون أن أخفي عن نفسي والآخرين انه بالتأكيد خاضع لتحديدات غير ملحوظة من جراء عوامل شخصية أو جماعية.

أولاً بأول، يجب عدم ترك او رمي المحرَز الكبير والثمين للقرنين الماضيين. ثمة هنا عتاد غني الى ما لا نهاية يمكن، أجل، إعادة تأويله جزئياً أو كلياً، لكن خسارته فيما لو حدث ذلك ستترجم عن تقهقر كارثيّ للمستوى الثقافي لمجتمعاتنا. بل خارج نطاق العتاد المركوم، يكون دراماتيكياً بنفس القدر، التخلي عن قيم الزهادة العلمية للماضي. كما آنذاك، يجب على الباحث ان يبذل كل جهوده للوصول الى رؤيةموضوعية، حتى وإن كان هذا الأمر خط مقاربة الى ما لانهاية، حتى وإن كان من المؤكد تماماً ان الموضوعية الكاملة ليست في متناوَل الانسان. لكن التخلي عن هذا المثل الأعلى لهذا السبب، كما يوحي البعض، وإخضاع البحث بوعي وإرادة للدفاع عن والتدليل البياني على عقيدة مرتبطة بانحياز او تحزّب (حتى اذا كان هذا التحزّب مبرّراً مع وضعنا الأمور على النحو الأفضل)، إن هذا، وألف مثال من الماضي شاهد، هذا الذي مآله ان يرمي المرء نفسه في الماء كيلا يبلله المطر، لايمكن الا ان يستتبع عواقب، هنا أيضاً كارثيّة. يجب أيضاً ان يحدو العالم وعي حي وحاد، موروث من نزاهة أسلافنا، بأن اللفّات او الالتواءات لاغنى عنها وبأن مسافةً لضرورية قبل إمكان بلوغ نظريات متينة التأسيس. «ليس من طريق

ملكي للعلم» كما كان يقول ماركس، المسلك العلمي له كخاصية جوهرية أنْ يتقدم خطوة خطوة وأن لايسمح لنفسه بقفزات الا بشرط الرجوع الى الوراء بعد ذلك للتحقق من الطريق المتّخذ. يجب على العالم ان يحمل دائمًا، مكتوبةً أمام أعين عقله ومحفورةً في أعماق قلبه، أولى حِكم هيبوقراط، الحكمة التي تسم تقريباً بداية كل العلم الغربي والتي ترجمها بحبّ وإيثار العلماءُ العربيّو اللسان: «الحياة قصيرة، الفن طويل، الفرصة هاربة، الخبْرة خطرة، المحاكمة صعبة»[٧].

لكن أيضاً يجب ان تشتمل المسيرة العلمية شواغل لم تلعب في الماضي سوى دور تافه. من الضروري ان تتوجه نحو تنظير او ان تهيِّىء له السبل على الأقل. هذا التنظير يجب أن يأخذ في الحساب أحدث المسأليات العامة، ان يستلهمها، لكن بدون أن يستعبد نفسه لها، بدون ان يعتبرها غير ما هي: نتائج، بناءات وقتية، قابلة للتجاوز، تركّب في وحدة جامعة، دائمًا مع درجة قوية من التوسيع الخطر خارج الحدّين، خبرةً وتفكيرَ حقبة من التاريخ. ولاغنى كذلك عن استيعاب وتنظيم التعاون مع العلماء المتحدرين من المجتمعات المدروسة، أياً تكن صعوبات هذا التعاون التي عرضناها آنفاً.

ومن المناسب بنفس القدر استيعاب الميادين المهمّشة او المحتقرة من قِبل النزعة العلمية الكلاسيكية. هكذا دراسة الحقب غير الكلاسيكية (التي يقال لها تجاوزاً حقب «انحطاط»)، التاريخ غير الأحداثي (تاريخ «الذهنيات»، الأخلاق والعادات، الخ). هكذا من الضروري تجاوز جمع المعطيات المحض ـ الذي هو دوماً، شئنا ذلك أوْ لا، وعيْناه اوْ لا، تحت إلهام أفكار الباحث المسبقة التصوّر، القائمة في اللاشعور او تحت الشعور، الموحاة من المجتمع او من تاريخه الشخصي ـ والوصول الى صوغ (صوغ على الأقل) لمسائل. من المناسب طرح هذه المسائل في إطارٍ وحده يعطيها معنى ولايمكن، حسب رأيي، ان يكون، بتعريفه في شكله الأعم، سوى إطار المسيرة السوسيولوجية (علم الاجتماع) أو الإنتروبولوجية (علم الانسان).

من المناسب ايضا استيعاب الوضعيات الراهنة في حقل الدراسات المعنية. يجب ان تدْرَس وأن تُستجوب ـ بدون إرادة إعادتها الى محض امتداد للحضارة الكلاسيكية ـ في إطار تاريخ وسوسيولوجيةٍ وأنتروبولوجيةٍ إجماليّات للعالم الراهن، للحداثة. في هذا المنظور، يجب على الباحث ان يندمج، بمعنى ما، في تيارات الأفكار والمسائل الراهنة للشعوب المعنيّة، لكن ليس بالرضوخ لأنماطها، لميولها الراهنة، لايديولوجياتها، بشكل عَبْدي. ما يلزم هو الاستفادة من استفهاماتها هي،

بدون نسيان الدروس المستمدّة من تجذّر الباحث في وسطه هو وفي معرفته بميادين أوسع، مع المساهمة في إغناء المناقشات الجارية عند تلك الشعوب، داخل تلك المجتمعات. في رأيي، يجب عدم تجاهل نظرها الى المسائل، ولا احتقاره، ولا الاستعباد له، بل يجب تحليل جذوره على أفضل نحو ممكن، فهم أصوله، تمثّل عناصره الصالحة، وإغناء مسيرته. تلك عملية جدلية فيها يجب ان تكون الاسهامات متبادلة.

لا داعٍ لأن نخفي عن أنفسنا ان الصعوبات كبيرة جداً من أجل تحقيق هذا البرنامج المثالي. من المؤكد أننا سنصطدم بمواقف عدم فهم وبشبهات فائقة الازعاج في كثير من الأحيان. لكن تقدم العلم هو بهذا الثمن.

ثمة حقيقة تبدو مستندة الى التجربة يمكن ان تعزّي. على المدى الطويل، تنال الجدية والنزاهة الاعتراف. إن الباحث الأكثر تعرضا للاستنكار، اذا ما ظلّ أميناً لقواعد المسعى العلمي الذهبية، يجد دائمًا وفي كل مكان شركاء. إنه يساعد على إنبات أفكار سوف تنمو ذات يوم ويخصب فكره الخاص.

مهما يكن من أمر، فإن العلم موجود وسيوجد طالما البشرية باقية. إنه يظهر بوصفه حاجة أساسية للانسان والمجتمعات البشرية. هذه المجتمعات كافةً قد واظبت بشكل او آخر على النشاط العلمي. هذه الممارسات العلمية تتصنّف دائمًا في نفس الأصناف الكبرى. من الحماقة أن يراد رفض واحد من هذه الأصناف او سواه بمجموعه، كما اقترح أحياناً مفكرون إيديولوجيون، لأن ممارسته قد لُطّخت بشواغل غير طاهرة. الممارسات العلمية، التي خطّطنا لوحة عامة عنها في بداية هذه المحاضرة، يجب ان تتابَع وسوف تتابَع أياً كان الشكل الذي سترتديه في المستقبل.

بعض الأطروحات على سبيل الخاتمة

إذْ أقرأ مرة أخيرة الصفحات السابقة، ينتابني شك فيما يتصل بالانطباع العام الذي يمكن ان تتركه لدى القارىء. يبدو لي ان هذا الانطباع سيكون متفائلاً بشكل مبالغ. السبب واضح. فلقد كتبت وتكلمت لمستشرقين. لم يكن لي أن أعطيهم دروساً. كان يجب أن أضع ثقتي في الاتجاهات الايجابية التي أشاهدها في نشاطهم، أن أفترض استمرارها، وانتصارها على الظلال المتبقية في اللوحة.

هذه الاتجاهات موجودة بالتأكيد، وبوجه الاجمال إن دخول الاجيال الجديدة الى المسرح سيعززها. لكن المنظر الاجمالي أقل حملا على التفاؤل مما قد يبدو.

لقد جرت العادة على اتهام ثقل الماضي وعلى إلقاء كل الأخطاء على الايديولوجيا التي كان ينجبها الاستعمار. ثمة هنا قسط من حقيقة. لكن يخلصون من ذلك بسرعة زائدة الى ان نزع الاستعمار قد صفى من الآن او سيصفي بسرعة كل هذه النقائص اوأيضاً أن موقفاً مناهضاًللاستعمار جذرياً (بل ومناهضاً للاستعمار الجديد) سيقي منها الى الأبد.

ذلك، في رأيي، غلط. ليس هناك ثقل الماضي فقط، هناك أيضاً (وأكثر فأكثر سوف ينبغي القول: بخاصة) ثقل الوضعية الراهنة. إن الاختصاصيين الغربيين بمختلف البلدان، الشعوب، المجتمعات، الحضارات، المصنفة في الشرق (او في غيره) هم أعضاء في مجتمعهم (وهو مجتمع إجمالياً ذو امتياز) و، كقاعدة عامة، هم شرائح ذات امتياز في مجتمعهم. لاينبغي ان نستخلص من ذلك نتائج متجاوزة، لكن الواقعة هنا ولاينبغي نسيانها أبداً.

إن إيحاءات هذه الحالة تدفع الى تشويهات للرؤية وللحكم. رؤية، حكم مشروطان، هذا أمر طبيعي، يجب الاعتراف بذلك. وفلاسفة اليوم يَسخرون من كل ادّعاء بتجاوز هذه الحالة. بالتالي يخلص الكثيرون الى ان ليس على المرء سوى ان يدع نفسه يسير مع ايحاءات ايديولوجيته المفضلة.

قد يفتقد المرء ذلك. لكن، بتناقض نادراً ما يعونه، إن هؤلاء الذين يهجرون حتى كلمة: موضوعية، لايكفّون عن السجال ليبرهنوا انهم على حق، اذن لإعطاء قيمة عليا، أكثر مطابقة أو أكثر تلاحماً، لرؤيتهم الأشياء.

لنخلصْ الى ان الإشراط المعني ليس في جملته وتمامه شراً لاعلاج له ـــ وما قلته آنفاً عن رؤى العصر الوسيط يبدو لي أنه يبرهن على ذلك. لكن لاينبغي كذلك الاعتقاد بوجود دواء-معجزة، مثلاً، في ما يشغلنا، الانضمام التام الى رؤى المسيطر عليهم سابقاً او راهناً. ليس لتيارات غير متجانسة من بديل إجمالي وظافر، من حل رائع ومعجز، هو الوهم القاتل في كل الستالينيات. ليس من شيء بهذه البساطة، كثيراً ما تكون التناقضات بلا حل ممكن، يجب العيش معها.

* * *

لنحاول تجميد النتائج في عدد من الصيغ.

١ . لايوجد استشراق، علم صينيات، علم ايرانيات، الخ. توجد ميادين علمية (انضباطات علمية) معرّفة بموضوعها وبمسأليتها النوعية، كـعلم الاجتماع، الديموغرافيا، الاقتصاد السياسي، الألسنية، الأنتروبولوجيا او الإثنولوجيا، مختلف فروع التاريخ التعميمي، الخ. يمكن ان تطبَّق على شعوب او مناطق مختلفة، على

عصر أو غيره، مع حساب خصائص هذه الشعوب او المناطق، خصائص تلك العصور.

٢ . لايوجد شرق. توجد شعوب، بلدان، مناطق، مجتمعات، ثقافات بعدد كبير فوق الأرض. لبعضها مميزات مشتركة (ذات ديمومة او عابرة). كل دراسة مشتركة لكيان او أكثر من هذه الكيانات يجب ان تبرّر بخاصيّات مشتركة خلال حقبة معينة. وهذه الخاصيّات تترك دائمًا خارج ذاتها خاصيّات أخرى تبقى نوعية.

٣ . مازال العديد من المستشرقين أسير الاستشراق، محبوساً في جتّو، ومتلذّذاً فيه في كثير من الأحيان. إن مفهوم الاستشراق عينه يأتي من ضرورات عملية انتقالية انوجد فيها العلماء الاوروبيون المنكبون على دراسات الحضارات الأخرى. عززته هيمنة مجتمعهم على المجتمعات الأخرى وهذه الوضعية شوّهت رؤ يتهم بقوة.

٤ . إن تلذّذ المستشرقين بالجتّو الذي هم فيه تفاقم بضرورات التخصص وبمفاتن الاحتراف ــ وهي عوامل كونية. التخصص إلزام من العمل العلمي الجدي في العمق. لكنه ينزع الى توليد رؤ ية خاصة، محدودة، ضيّقة للوقائع. الاحتراف كثير المفاتن: هبات الاعجاب المحيط، الصعود في مسار معلّم بالتكريمات والمزايا، إثارة الصراع على السلطة داخل وسط معروف بشكل جيد ــ سلطة محدودة بشكل خسيس، لكن امتلاكها يثير أهواء جديرة بقيصر او نابليون! وأمضي. الاحتراف يضيف لمسته ذات المصلحة الى التشويهات التي يولّدها التخصص. هذه التشويهات محتومة على الأرجح. إن الجرّاح الذي ينقذ حياتنا بعملية يقودها بكفاءة له هوايضاً تشوهاته المهنية، لكننا نثمن تدخّله! لنلحظ أن البلدان المتخلفة التي لاتستطيع ان تدفع لنفسها ثمن مختصين محترفين تصاب بأضرار ثقيلة ناجمة عن هذه الحال. غالباً ما يكون الهواة أسوأ!

إن اختصاصيي ميادين أخرى يساهمون في حبس المستشرقين في الجتّو الخاص بهم. حتى حين تحفزهم المعضلة التي يدرسونها الى هذا، إنهم يخشون (ليس بدون حق!) ملاحقة دراستهم على حقل شرقي الى هذه الدرجة او تلك ليس أليفاً لهم. ويبررون أنفسهم بواقع أن هذا الحقل ملك لزميل. تلك محاكمة احترافية لاختصاصي.

كان ماركس ينعت بـ«البلاهة البرلمانية» واقع عدم تصوّر حياة بلد من

البلدان إلّا عبر موشور الصراعات في البرلمان. إن «البلاهات» التي من هذا النوع متعدّدة. عدم رؤية المعضلات العلمية الّا بحصرها في حدود اختصاص الباحث وبإخضاعها للقواعد العرفية لمهنته، ذلك نموذج «بلاهة» مازال شائعاً. مزاياه السيكولوجية كبيرة للعالم: فهو يكوّن لنفسه ميداناً حيث هو وزملاؤه هم الأسياد السادة، الذين يردّون كل إصابة او مناسبة أياً تكن لكل نظرة من الخارج. كعذر له، يجب أن نقول ان عمل كل اختصاصي هو مقيِّد ومكرِه بحيث لايسمح بتجاوزه ــ اللهمّ، اذا لم يكن هذا التجاوز بغزّ بعض الأفكار المخالفة هنا وهناك ــ الّا لقاء جهود مضنية.

رغم هذا كله، إن آلية العمل العلمي المتبحرّ من أجل العمل العلمي المتبحّر تفضي الى نتائج متعدّدة هي من أثمن النتائج.

٥ . كل هذه المواقف يزيدها خطورة واقع تعلق الكثيرين بمحافظة امتثالية. تلك نتيجة إحصائية لأصلهم وحالتهم الاجتماعية، حتى اذا لم يكن ذلك هو النتيجة الاجبارية واذا كانت نفس الوضعية الأصلية يمكن ان تنتج «ثواراً» يزيدهم تطرفاً كون ارتباطهم مع حالة واقعية مصطنعاً ومجرّداً.

كثيراً ما تكون المحافظة عميقة، «أحشائية». وليست المراعاة الامتثالية الّا تلوينها في المواقف: الانفصال عن الولاء للبنى القائمة ليس فقط موقفاً مغلوطاً، بل هو غير لائق. من المفهوم ان المجتمع الرأسمالي المتقدم، الذي يملك آلية استرجاع جيدة الإحكام، كثيراً ما يعطي جائزة للمنشق ويضعه في «الموضة». لكن البنى التقليدية تبقى قوية، الثأرات المحافظة معاودة. بالجملة، في كثير من الحالات، ثمة مصلحة عملية في البقاء ضمن المعيار او في العودة اليه بعد انحراف ما، يعطي قيمة لهذه العودة. بالجملة، للمرء هكذا حظوظ أكبر في تأمين «نجاحه»، صعوده المهني والاجتماعي.

المحافظة قوامها خشية التغيير، الحذر حياله، والخوف منه. كل «نزع للاستقرار» ــ وهذا مصطلح déstabilisation أصبح بشكل دال ذا رواج وعلى نحو تحقيري ــ مقلق، إنه يُرفض وثمة آلية رقابة تضطر الى نفيه قدر الامكان مع تخفيض قيمة تأثيره، واقعه، عمقه. هذا في حين ان «نزع الاستقرار» هو قانون التاريخ. . . ، مع «اعادة الاستقرار» هذا صحيح.

إن المحافظ يخفض قيمة الحركة ويخلّد بنى الحاضر. يجعل بنى الحاضر جوهراً او ماهية للأشياء. إنه بالأساس جوهري ماهوي. البنية الراهنة أزلية لأنها أمينة

لجواهر أزلية. ثمة ألف نوع ونوع من الجوهرية: جوهرية العرق، جوهرية الشعب، جوهرية الايديولوجيا، بل جوهرية الطبقة والدولة. إلاّ ان المذهب الجوهري يمكن ان يقود الى مساندة تمرد، ثورة، لكن بشرط ان يقود بسرعة الى إعادة استقرار لصالح البنية التي تميّز صاحب المذهب المذكور.

إعطاء الامتياز لجوهر، هذا إهمال للآليات التي تكوّنه، تلغمه، تدمره. إنه عدم اعتبار سوى «فكرتـ»ـه، «مثالـ»ـه. إنه مثالية. لا أحد يعلم ما بالضبط المادية التاريخية. إن تعريفاً واحداً وحيداً يصلح: المادية التاريخية هي النضال ضد المثالية التاريخية، الاخطبوط المتعدد الأشكال والملموس بشكل جيد، المنبثق دائمًا والعفوي غالباً الذي «ينتجه» حتى اولئك الذين، من بين فلاسفتنا، يقولون ويعتقدون انهم «ماديون».

إن الأكثرية المحافظة ترفض منح أية مشروعية لتمرّدات الماضي، تجهد الى أقصى حد لنفيها. إنها تبرر ذاتها بلغة الثائرين المؤسطِرة وممارستهم القابلة للإدانة في كثير من الأحيان. هذه حقائق واقعية، لكن يجب تعلّم النظر إلى أبعد، وهذا لايعذر الأسطرات المحافظة ولا نسيان الممارسات التي ليست أقل استحقاقاً للادانة والتي لم تتخلّ عنها آليةُ المحافظة إلاّ منذ قليل وجزئياً.

٦ . المحافظة تدفع المحافظ الى التراجع أمام كل ما يبدو له، في ميدان الأفكار كما وفي ميدان الممارسات على حد سواء، مرتبطاً بنزع الاستقرار.

أجل، إن التفسيرات التي تقدمها الجوهرية العرقية تبقى في شطر كبير ساقطة الحظوة، على الأقل حين تكون معلنة ومعترفاً بها. لكن تبقى منها آثار عريضة وإن العديد من الاهتداءات التي سبّبتها نجاحات نزع الاستعمار ليست صادقة الا نِصفياً أو هي غير صادقة. أجل، إن الرؤية اللاهوتية التمركز للأشياء لم تعد تُستقبل بنفس الثقة الهادئة كما في الماضي، إنها تثير شكوكاً في الأكثرية الوسطية للرأي العام الاستشراقي. لكن هنا أيضاً، نعود الى السقوط بسهولة عملياً في مسالك هُجرت نظرياً. إن نجاح الحركات السياسية التي تستخدم الراية الدينية لايمكن إلاّ ان يساعد في عَوْدات.

لئن كانت هذه التفسيرات، بوجه الأجمال، منبوذة، على الاقل في الواجهة، فإن الخوف العام بل الفزع من كل ما يذكّر، حتى من بعيد، بالمسألية الماركسية، هو الذي يفسّر، على ما أظن، النفور من الرؤيات الاجمالية للآليات الاجتماعية. هذا بشكل خاص حين تميل هذه الرؤيات الى إعطاء العوامل الايديولوجية موقعاً

مشتقاً (لنذكرّ بأن مصطلح «اشتقاق» dérivation مردّه الى باريتو Pareto وليس الى ماركس)، مُشْرَطاً، الى حد كبير على الاقل، بالوضعيات. كل ما يذهب في اتجاه أوّلية ما للوضعيات الاقتصادية، السياسية، الاجتماعية، على صعيد ما، في موقع ما، يستحضر في ذهن المحافظ ظلّ الغولاغ Goulag المخيف بحقّ وشبح تمرّد جماهير العالم التابع. والحلف الستراتيجي، على الأقل الجزئي، بين الدول التي يقال لها اشتراكية والقادة الذين يقننون التمرّد المذكور لايمكن الا ان يعزز هذا الشعور. وكذلك الممارسات الحكومية السلطوية للبلدان المستقلة مجدَّداً.

إن المواقف السياسية ـ بما في ذلك المواقف التي ترتدي لباس اللاسياسيّة التنكّري ـ تأمر الرؤيات الاجمالية ولاسيما رؤيات الماضي. لَـمِـن هذه النفورات ومن هذه الخشيات ومن المحافظة يأتي رفض رؤية إجمالية مُبَنْيَنَة للمجتمع وبالتالي تأتي الانتقائية في التفسيرات، البحث عن «وسط عادل» وهمي بين العوامل المقترحة من قِبل هؤلاء واولئك، السعي اليائس الى توازن لاجدوى فيه.

إن للاستحضار التائه لعوامل متخالفة متعددة تعلن فوضاها فوضى بالطبيعة او يوحى بذلك، كثيراً من المزايا من وجهة نظر البحث عن النجاح، وهو باعث أوّلي عند المثقّف. التنوّع الغزير، اللوحة المتلونة، التنقل الدائم للعناصروالاضاءات، هذا يعطي انطباع ملامسة واقع متعدد الاشكال بالإصبع، ورؤية انتشار حرية سيّدة للروح، وإسداء التكريم ايضاً للوجوه الألف التي تقدمها مختلف الثقافات الاثنية ـ القومية.

لئن كانت عقول كثيرة راغبةً في مسأليات جديدة ستمكّنها من تأكيد ذاتها، فهي ترى خيارات متنوعة تقدِّم لها هي، بالحقيقة، ملاذات. تستطيع هذه العقول التنشّط ـ على نحو مفيد عدا ذلك ـ مثلاً في إطار التقنيات البنيانية الجديدة التي تبدع فعلاً، لكن في حقول محدودة: في الألْسنية، في نظرية الأدب، والى هذا المدى او ذاك في تحليلات أنتروبولوجية، الخ. في التاريخ، إن تيار المدّة الطويلة (المفيد جداً كذلك)، تيار دراسة الذهنيات، الخ، يلعب نفس الدور بين أمور أخرى. يمكن ان نذكر أمثلة أخرى يؤدي فيها تدخّل موضوعات التحليل النفسي وتطبيق الطرق الرياضية الخ نفس الوظيفة. إن الميل الى تكبير دور اللغة الى الحد الأقصى يفسح المجال لدراسات فاتنة أحياناً، مهما تكن متجاوِزة.

كل هذه المساعي تثير حماسات. ليس للمرء ما يقوله ضدّ هذا سوى أنّ كلاً منها يحمل حضريّة طاردة، دعوة الى كلٍ واحد جامع، ليستا أقل خداعاً من المسالك القديمة. الذين ينخرطون فيها لديهم الشعور بأنهم «طرف آخذ» في مشروع

ثوري يتعمّق وينمو ويجرّ جمهرات من الباحثين متزايدة العدد وسيقلب رؤيات العالم المعترف بها. من هنا حماسات حصرية وغالباً متعصّبة. إنهم لايرون ان هذا الانقلاب ليس الا جزئياً وأنه لايصيب الرؤية الاجمالية، بل انه يحوّل عن التطرّق الى مهمّة إحكامها. بخاصة، ثمة هنا ألف أسلوب لتجنب المشكلة المركزية، مشكلة السلطة ـ السلطة العليا في مجتمع من المجتمعات، السلطة السياسية وليس السلطات المتفشّية المتعدّدة ـ، مشكلة الوضعيات التي تسمح بممارسة السلطة او بمهاجمتها. والحال، إن نسيان هذا البعد الرئيسي هو عرض الذات لعدم فهم شيء في آليات مجتمع من المجتمعات، مثله مثل نسيان الضرورة التي تأمره قبل كل شيء بأن يؤمّن بقاءه وإعادة انتاجه.

هذه المسالك التجديدية ينظر إليها المحافظون بتسامح، على الأقل اولئك الذين ليسوا الأكثر محدوديّة بين المحافظين. بالمقابل، إنهم ينفلتون ضد كل رؤية إجمالية تمنح موقعاً ـ مفتاحاً للوضعيات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية. عدا عن الاتهامات السياسية بالمعنى الحصري التي ألمحنا إليها أعلاه، تحرّك، ضد الذين يقترحون أفكاراً كهذه، تهمة التقليصيّة. وكأنّ إعطاء موقع بموقع ستراتيجياً لعامل من العوامل يتعادل مع تقليص كل شيء إليه! وكأنّ التقليص الجاري، المعلن او الزاحف، الى العامل الايديولوجي وحده (وبالأخصّ الديني) قد فضِح ذات يوم بوضوح!

بل إذا ما أراد المستشرقون المحافظون القبول بأهمية خاصة في زمننا للثورات العائدة الى عوامل سيطرة سياسية أو اجتماعية، للصراعات بين عاملين اجتماعيين مختلفي التموقع، اذن للبنى الاجتماعية، فهم يتمنون حصر هذه الأمور في القرن العشرين، وعند الاقتضاء في القرن التاسع عشر أيضاً. كل ذكر لفعل نفس العوامل في الماضي يثير نفورهم وعلى الأقل انزعاجهم. مشتقاً من ذلك، ثمة فضن معلن للتعرّف على بنى دائمة أو معاودة عبر التاريخ. وقائع بل وحتى كلمات من الحاضر، اذا ما طُبّقت على الماضي، تتخذ طابعاً لنقلٍ فاحشاً. ويبررون ذاتهم بالتاريخانية، وعلى نحو أكثر تحديدا بإرادة معلنة ترفض نقل شروط الحاضر الى الماضي.

إن رفضا كهذا أمر مشروع بل وبالغ النفع، تجاه انفلات المفارقات الزمنية التي تنتجها إيديولوجيات الأمس واليوم. لكن ينبغي الاّ نجعله يتجاوز مداه. لن نذهب حتى ترديد ما قاله السوسيولوجي العربي العبقري، رجل القرن الرابع عشر، ابن خلدون: «المستقبل أشبه بالماضي من الماء بالماء». لكن كان في هذا القول إدراك

سوسيولوجي بالغ الصواب عن استمرار بنى دائمة او معاودة، عبر الازمنة والأماكن والتشكيلات الاجتماعية. ذلك بكل بساطة لأن ثمة قوانين تشرط كل مجتمع بشري ممكن وأيضاً كل المجتمعات التي من نموذج واحد.

٧ . إن حلّ معظم علماء هذه الميادين التي تشغلنا هو الاستمرار في ممارسة أسلافهم بدون ان يطرحوا على أنفسهم أسئلة، مع متابعة عمل ركم علمي بحت. أحياناً، اذ تلاحقهم رغم كل شيء الرغبة في إنتاج تقدّم بارز، يعتقدون انهم يدفعون العلم الى أمام بنظرية خارقة، بمراكبة جديدة لعناصر معروفة، بانقلاب للتواريخ أو الأماكن أو الوقائع. أو هم يوسعون الى مستوى نظرية عامة نتيجةً ما من نتائج ممارسة بحثية ضيّقة. الناتج نادراً ما يكون ايجابياً. غالباً يدعو للرثاء.

على أي حال، هؤلاء الاختصاصيون لايرون أنهم مشرّطون، حتى في اختيارهم لبحثهم الخاص، بأفكار ضمنية، هي أفكار عصرهم، طبقتهم الاجتماعية، سادتهم. هذه الأفكار تزن على الكثير من نتائجهم حتى الجزئية، على الاسئلة القليلة التي يطرحونها على أنفسهم، والعديدة التي لايطرحونها. إنها تُلزم الدراسات في سبيل وليس في سبيل آخر. لايفلت المرء بهذه السهولة من مجتمعه ووسطه.

٨ . الانتقادات المعبّر عنها آنفاً يجب الا تجعلنا ننسى، نحتقر، نهمل كل العمل الذي يتمّ حتى على يد مؤلفين أصحاب أفكار عامة (صريحة او ضمنية) مشكوك فيها. لا كبير أهمية لأفكار شامبوليون عن المجتمع، لقد فك الهيروغليفات! لقد قلت هذا بما فيه الكفاية أعلاه حتى أورده هنا للتذكير وحسب. لكن ينبغي الإلحاح على الأمر بشكل خاص ضد كل محاولة جدانوفية جديدة، آتية ربّما غداً من اليمين في بلادنا، أما الآن فهي موحاة بشكل خاص من اليسار الاقصى الطاعن ــ وأيضاً من الانظمة التوتاليتارية الحاكمة، أياً تكن، في البلدان المستقلة حديثاً.

لقد تكلمت سابقاً عن أخطار نظرية العلمين التي يوحي بها، طبيعياً، كل طعن في منشأة قائمة (establishment). إن هذه النظرية، ككثير غيرها من نفس الجنس، هي الانحراف القاتل عن معاينات او أفكار كتلك التي أفصحت عنها والتي تبدو لي متينة الأساس، هي انتقال الى الحد ضارّ وفاجع. صحيح جداً ان كل عمل علمي، ان كل بحث هو على علاقات مع تصورات عامة تطبع الطبقات المسيطرة او الناقدة، بل هذه وتلك، في مجتمع من المجتمعات. لكن هذه العلاقات نادراً ما تكون مباشرة، والعلاقة هي، في الغالب، من أكثر العلاقات تناقضية، من

أكثرها توسُّطاً ولا مباشرية، مع التوجهات السياسية لهذه الطبقات. وصحيح أيضاً ان كل نتيجة علمية يمكن ان يكون لها انعكاس، حتى ولو صغير الى ما لانهاية، على بنى وخيارات المجتمع الذي تصاغ فيه. لكن هذا الانعكاس، هو أيضاً، هو في الغالب، غير مباشر، مركّب، متناقض.

في نظام توتاليتاري يقال له يمينيّ او يساريّ، إن فكرة أصول (جهة المنبع) وعواقب (جهة المصبّ) العمل العلمي تلهم خيار التعبئة التامة للعلماء في خدمة الخط الايديولوجي الذي يستجيب للسياسة الحكومية. والأمر كذلك في الأحزاب القوية التنظيم، المنضبطة، ذات التلقين الايديولوجي الدقيق. هنا لم تعد القضية تأثيراً متفشياً للوضعية بل هي قرارات مركز بيروقراطي غير مسؤول وبوجه عام غير كفء. ضد هذه التعبئة الخطرة، القاتلة للعلم، المشؤومة في أحيان كثيرة بالنسبة للتوجهات عينها التي يفترض أنها تدافع عنها،! يجب أن نبرز في المقدمة الاستقلال النسبي لكن الحقيقي للبحث، الحرية الضرورية للباحث من أجل الحصول على نتيجة ما أياً تكن. ذلك مبدأ يتوصّل المرء الى الدفاع عنه الاّ في أقسى الفترات، على الأقل لصالح الدراسات الأقل ارتباطاً بإيديولوجية السلطة. ثمة بوجه عام منطقة حركة حرة يستطيع الباحث حمايتها حتى ضدّ ذاته اذا ما الاخلاص للقضية المشتركة حفز الى كل التضحيات. يمكن ان نلاحظ في البشرية، دائماً وفي كل مكان، عمل نزوع لايُقمع يَدْفع الى استقلالية المهمات. اذا كان التخصص المتطرف والعمل العنيد للبحّاثة المتبحّر يحملان الى تحديدات وتشويهات للمنظور كما قلنا، فمن جهة أخرى، حين تنهال الطغيانات المعبّئة، بإمكانهما ان يمثّلا ملاذاً، ملجأ، منطقة حرية تصون المستقبل، وانطلاقاً منها يمكن ان ينتشر مع الزمن، كما رأينا آنفاً، نشاط علمي أكثر حرية.

٩ . لايوجد علاجٌ-معجزة، مخرج-معجزة لإحراجات النشاط العلمي الثنوية التي لاتشكل وضعية المستشرقين وإيديولوجياتهم المحروفة سوى مثال عنها.

ضد رضوخات المستشرقين لايديولوجيات المجتمع البرجوازي الليبرالي المسيطرة، ليس العلاج، مهما كان إغراؤه، هو اللجوء الأعمى الى الايديولوجيات التي تنازعها.

ليس العلاج في اللجوء الى الماركسية العامية، الدوغمائية والايديولوجية للمؤسسات الماركسية، دولاً كانت او دولاً مضادة. النقد الذي يأتي من هذه الجهة كثيراً ما يكون مناسباً وصحّياً. والتنظيرات يمكن ان تحوي عناصر صالحة. لكن الانخراط في هذا الاتجاه يقود الى أساطير ليست أقل وهماً وضرراً من التي تُنقد

بصواب. إن ماهوية ومثالية العرق ــ الأمة ــ الشعب تعود الى الظهور في أشكال مقنّعة. الماهوية المثالية للطبقة (الوهمية في كثير من الاحيان) وللدولة (التي يقال لها اشتراكية)، المفترضتين بجوهرهما خارج الخطيئة والخطأ تعطي نتائج مفجعة.

كذلك ليس اللجوء في ايديولوجية التابعين، المستعمرين سابقاً، أي الايديولوجية القومية. مهما يمكن أن تكون مطاعنهم، مهما يكن صائباً ومناسباً نقدهم، مهما يكن ضرورياً أخذُه في الحساب. لكن نقدهم في الغالب مقتضب. إن نقداً يتمّ في المرحلة القومية إنما يتجه بوجه عام الى استبدال أبولوجيتيقا أمّة أو مجموعة من الأمم بأبولوجيتيقا أمّة أخرى او مجموعة أخرى. هذا لايقود بعيداً من وجهة النظر العلمية. النتائج المحققة بالإرهاب الفكري والتبعيّة المناضلة تخدم قضية مثقفي وبيروقراطي العالم الثالث، وهم مرتبة ذات امتياز، أكثر مما تخدم قضية الجماهير التي يجعلون انفسهم ناطقين بلسانها. هذا لايزيل شيئاً من إصابة ملاحظاتهم، لكن هذه الملاحظات أيضاً لايمكن أن تفلت من فحص نقدي. لايجوز ان تدفع الى السلبية او الى العبْدية. مثلاً، إن نظرة الآخر يمكن ان تكون سيئة التوجيه او سيئة القصد. لكن، بذاته، ليس هذا جريمة، انه حق يجب ان يصان، إنه إسهام من أكثر الإسهامات نفعاً، من أكثرها ضرورة لدراسة إجمالية للذات.

١٠ . الدراسات عن شعوب، ثقافات، مجتمعات المناطق المتعددة المشمولة في الماضي تحت اسم الشرق سوف تستمر. سيشارك فيها أكثر فأكثر اختصاصيون أصلهم من البلد نفسه او من المنطقة المدروسة. لا هؤلاء ولا الاختصاصيون الغربيون سيكونون محرّرين بمعجزة من القيود التي تحملها الايديولوجيات والشروط الاجتماعية الى إدراكهم للأشياء، سواء كان الأمر عوامل خاصة بعصرنا او عوامل ملازمة لكل نشاط فكري عبر العصور.

إن تقدّماً ما سيظهر الى النور، حتى ولو بفعل تراكم المعارف فقط. لكن شيئاً لن يشفي جذرياً الباحثين من القيود التي تعارض جهودهم. لن يتقدم الفهم الا من خلال إرغامات وتناقضات مشابهة او حتى مماثلة لإرغامات وتناقضات الماضي. التقدم النظري لايتمّ تلقائيا انطلاقاً من المعطيات ولا بتطبيق فكرة كبيرة عبقرية ولا بتنظيرات تهمل رؤية إجمالية للمجتمع ولا انطلاقاً من دراسة ميدان وحيد.

١١ . الدراسات العلمية تؤثر أقل بكثير مما هي تتأثر بالأفكار الجارية. إن إدراكات الآخر تأخذ في حسابها هذا الآخر بكونه ما هو أقل مما تأخذه بما يظهر يمثّل كتهديد، كأمل، بالارتباط مع الأهواء والمصالح، من أجل تقوية أوايضاح تيار داخلي. لا أحد يكره او يحبّ مجاناً شعباً، كوناً ثقافياً خارجيّين. الصور تمرّ بالمسار العادي لتشكّل وتطور الايديولوجيات. ذلك ميدان واسع، فتحه يبدأ بالكاد.

هوامش المؤلف

حواشي المدخل

١ . حاولت الذهاب إلى أبعد في نمذجة المواقف والبحث عن مصادرها، لاسيا في مقالي «النزعة العرقية والنزعة الاثنية» في

Pluriel, Paris, N°3, 1975, p 7-27;

ومقالي «الأمة والايديولوجيا» في

Encyclopedia Universalis, Vol. 11, 1971, p. 571-575.

٢ . كان ذلك إصداراً جديداً بالتمام لمجلّد نال شهرة كبيرة في زمنه، عنوانه **ميراث الاسلام**، وأصدره

Sir Th. ARNOLD and Alf. GU ILLAUME, London, Oxford Univ. Pr., 1931,

صدر ضمن سلسلة كانت تقوم على أيدي اختصاصيين بجرد ميراث اليونان، روما، اسرائيل، الصين، العصور الوسطى، مصر القديمة، الخ.

٣ . يوسف (وصار جوزيف) شاخت، ولد سنة ١٩٠٢ في راتيبور (راسيبورز اليوم) وهي بلدة من سيليزيا الألمانية آنذاك، توفي سنة ١٩٦٩. إنه أحد الألمان القلائل الذين تنصّلوا من بلدهم لأسباب مبدئية وحسْب (لم يكن يهودياً ولم يكن عنده التزام سياسي مؤكّد) منذ صعود

هتلر إلى الحكم. كان أستاذاً جامعياً لامعاً، غادر المانيا في سنة ١٩٣٤ ونهائياً، ولم يكتب بعد ذلك بالألمانية، ساهم في اذاعة الـبي. بي. سي. أثناء الحرب وصار مواطناً إنكليزياً سنة ١٩٤٧. انظر سيرته كما كتبها إثر وفاته

R. BRUNSCHVIG in **Studia Islamica**, Paris, N° 31, 1970, p V-IX;

Ch. PELLAT, **Arabica**, Leyde, vol. 17, 1970, p 1-2, etc

٤ مكسيم رودنسون «الصورة العربية والدراسات العربية للاسلام» في

The Legacy of Islam., 2 nd ed., Oxford, Clar. Pr , 1974, p. 9-62.

٥ . في المقام الأول، محاضرة ألقيت يوم ١٩٦٩/١٢/٢٧ في القاهرة، وصدرت عنها بالعربية خلاصات (لم أراجعها) في جريدة الأهرام ١٩٦٩/١٢/٢٩، وفي مجلة **الطليعة**، القاهرة، السنة السادسة، ٢، فبراير ١٩٧٠، ص ٤٨ - ٨٣، مع مقتطفات من المناقشات التي تلت المحاضرة.

٦ مع النص الثاني المنشور هنا، في

M. RODINSON, La fascination de l'Islam, étapes du regard occidental sur le monde musulman, Nijmengen, Association neérlandaise pour L'étude du M.O. et de l'Islam, 1978.

هذه الطبعة لم أتمكن من مراجعتها وفيها أخطاء وعيوب من أنواع شتى. لم تنزل الى السوق، وزّعت على المساهمين في مؤتمر دولي للدراسات الاسلامية.

٧ . مونغومري وات، «تأثير الاسلام على أوروبا العصور الوسطى» في

Revue des études islamiques, Paris, vol. 40, 1972, p. 7-41, 297-327; vol 41, 1973, p. 127-156.

٨ . مكسيم رودنسون، «تأثيرات الحضـارة الاسـلامية عـلى الحضارة الأوروبية» في ميدان الاستهلاك واللهو» في

Convegno Internationale, 9-15 Aprile, 1969, Roma, 1971;

و «ديناميكية التطور الداخلي والتأثيرات الخارجية في التاريخ الثقافي للبحر المتوسط» في

Actes du premier congrès d'études des cultures méditerranéennes d'influence arabo - berbère (Malte, 1972), Alger, S. N. E. D., 1973, p. 21-30.

٩ . مع مقدمة لـ ادمون رباط، بيروت ١٩٧٧ (منشورات الجامعة اللبنانية، فرع الدراسات التاريخية، رقم ٢٢).

١٠ . **هشام جعيط، اوروبا والاسلام**، بالفرنسية Paris, Seuil, 1978. [بالعربية، دار الحقيقة، بيروت].

١١ . ادوار سعيد، **الاستشراق**.

London et Hentley, Routledge and Kegan Paul, 1978. بالانكليزية

الترجمة الفرنسية صدرت عن **Seuil**....

[والترجمة العربية عن مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت].

١٢ . إن عرضاً آخر على نفس المخطوط صدر تحت عنوان «حالة وحرَز ومسائل الاستشراق الاسلاميّ» في

Le mal de voir, ethnologie et orientalisme , Paris, U.G.E., 1976, coll. 10/18, N° 1101, p. 242 - 257.

حواشي القسم الأول

١ . العصور الوسطى: كونان في صراع

١) **Chronique dite de Frédégaire,** IV, 66. (éd. et trad. J.M. Wallace-Hadrill, London, 1960, p. 53 s.

٢) المرجع نفسه، الفقرة ٨١ (ص ٨١ وبعدها ترجمة Guizot مراجعة)

٣) **Historia ecclesistica gentis Anglorum,** V, 23, (Oxford, 1969, p. 556-7).

٤) **Annales regni Francorum** (éd. Kurze, Hannover, 1895), p. 94 s.

٥) المرجع نفسه، ص ١١٤، ١٣١، الخ.

٦) **Expositis totius mundi et gentium,** 20, (éd. Rougé. Paris, 1966).

٧) انظر ملخص الوقائع

E. LEVI-PROVENÇAL, **Histoire de l'Espagne musulmane, 2E 4D. I, Paris et Leiden, 1950, p. 225 s.**

عن صورة الاسلام عند المسيحين الشرقيين

A. DUCELLIER, **Le Miroir de l'Islam, Musulmans et Chrétiens d'Orient au Moyen Age (VII°-XI° siècles),** Paris, Julliard, 1971, coll. «Archives», No . 46.

٨) **Chanson de Roland,** 3220 s.

٩) GUILLAUME DE TYR, XI, 20 (**Recueil des historiens des Croisades, Historiens Occidentaux,** I/1, 1844, p. 487, française, éd. Paulin, Paris, 1879, p. 413.

R. GROUSSET, **Histoire des Croisades,** I, Paris, 1934, p. 275 s;

J.L. LA MONTE, «Crusade and Jihad» in **The Arab Heritage,** ed. by N.A. Faris, Princeton, 1944, p. 168 s.

١٠) الشواهد وراء

E. DREESBACH, **Der Orient in der Altfanzoesischen Kreuzugslitteratur,** Dissertation, Breslau, 1901, p. 10.

١١) JOINVILLE, **Histoire de Saint Louis,** chap. LVI, 280;

DREESBACH, **op. cit.,** p. 34.

GUILLAUME DE TYR, XXI, 23.

(Recueil..., **Hist.** occ., I/2, 1849, p. 1043 s.; trad. fr., t. p. 395.

١٢) R. W. SOUTHERN, **Western Views of Islam in the Middle Ages**, Cambridge, Mass., 1962, p. 28 s.

١٣) **Gesta Dei per Francos**, I, cap. III

(**Patrologia Latina**, t. 156, col. 689);

SOUTHERN, **op. cit.**, p. 31.

١٤) DER STRICKER, **Karl der Grosse**, éd . K. Bartsch, Quedelinburg und Leipzig, 1857, vers 4205, p. 111;

H. ADOLF, «Christendom and Islam in the Middle Ages:» New Light on «Grail Stone» and «Hidden Host» (**Speculum, vol . 32, 1957, p. 103 - 115), p. 105.**

١٥) Y. et CH. PELLAT, «L'idée de Dieu chez les «Sarrasins» des Chansons de Geste, in **Studia Islamica**, vol. 22, 1965, p. 5-42.

١٦) U. MONNERET DE VILLARD, **Lo studio dell'Islam in Europa nel XII e nel XIII secolo.** Città del Vaticano, 1944 (**Studi Testi**, No. 110), p. 2 s.

١٧) النقل تعدّى الكتب أيضاً. حسب رواية الراهب المؤرخ الانجلو-نورماندي اوردريك فيتال (المتوفى بعد سنة ١١٤٣)، الامير لويس، الذي سوف يكون ملك فرنسا لويس السادس، سممته زوجة ابيه برترود من آنجو عام ١١٠٠. «الاطباء الفرنسيون كانوا جميعاً عاجزين عن شفائه، وصل من بلاد باربارِيا (افريقيا الشمالية، بالاحرى هنا إسبانيا الاسلامية) شخص أشعر وألحى شرع يمارس على الفتى الذي كان في حالة يائسة تجربة من فنّ الطبابة. بفضل الله، نجح الأمر رغم كره أطباء البلد (الفرنسيين). هذا الرجل، وقد عاش طويلا بين الوثنيين (المسلمين)، درس لدى معلميهم أعماق أسرار الفيزيقا (أي الطب). بالفعل كان البحث الفلسفي المديد قد رفعهم فوق جميع العلماء البرابرة في معرفة الأشياء. عندئذ، تماثل الأمير إلى الشفاء. . .».

(**Historica ecclesiastica**, XI, 9, éd. A. Le Prévost, Paris, 1838-1855, t. IV, p. 196-7;

انظر ترجمة كلّ الرواية (الى الفرنسية) في

A. Zeller et P. Luchaire, **Les Premiers Capétiens**, Paris, 1883, p. 140 s;

هنا ترجمتُ النص بشكل أكثر حرفيّة. ــ م. ر.

١٨) MIGNE, **Patrologia Latina**, t. 189, col. 651 -2;

انظر Southern, op. Cit, p. 38 s);.

Dom J. LECLERCQ, **Pierre le Vénérable**, Abbaye St-Wandrille, 1946, p. 242 s.

M. Th. d'ALVERNY

١٩) انظر بشكل خاص M. Th. d'Alverny «ترجمتان لاتينيتان للقرآن في العصور الوسطى» **Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen-Age**, vol. 22-23, 1947-8, p.

69-131;

J. KRITZECK, **Peter the Venerable and Islam**, Princeton, 1964;

ملخص من الكاتب نفسه «ترجمة روبرت أوف كتون للقرآن» في

The Islamic Quarterly, vol. 2, 1955, p. 309-312.

٢٠) L. MINNO - PALUELLO, «Aristotele del mondo arabo a quello latino» in **L'Occidente e l'Islam nell'alto Medioevo**, 2-8 aprile 1964, Spoleto, 1965. (**Settimane di Studio del Centro Italiano sull' alto Medioevo, XII**), t. II, p. 603-637.

٢١) انظر بين مراجع أخرى

M. Th. d'ALVERNY «L'introduction d'Avicenne en Occident» in **Millénaire d'Avicenne, Revue du Caire**, No. 141, juin 1951, p. 130-139; et ses «Notes sur les traductions médiévales d'Avicenne» in **Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age**, vol. 19, 1952, p. 337-358;

M. STEINSCHNEIDER, **Die europaeischen Ubersetzungen aus dem Arabischen bis Mitte des 17. Jahrhunders** , 1904-1905, réimpr. Graz, 1966, No. 46, p. 16-32.

٢٢) **Opus tertium**, éd. Brewer, p. 32, cité par

R. DEVAUX, «Notes et Textes sur l'avicennisme latin aux confins de XII^{e}-XIII^{e} s.», Paris, 1934, (**Bibliothèque thomiste**, No. 20), p. 58, No. 9.

٢٣) **Opus majus**, éd. Bridges, II, p. 227 s. cité par R. DE VAUX, **op. cit.**, p. 60, No. 3.

٢٤) انظر J. JOLIVET، «أبيلار والفيلسوف (الغرب والاسلام في القرن ١٢)» في **Revue de l'histoire des religions** المجلد ١٦٤، ١٩٦٣، ص ١٨١ـ١٨٩. من المثير ان نرى أبيلار، وقد أغاظته متاعبه مع لاهوتيي بلده يحلم بالسكن في بلاد اسلامية حيث سيكون بإمكانه على الأقل أن يكسب عيشه بتمتعه بوضعية شرعية وإنْ وسطَ أعداء للمسيح:

ABELARD, **Historia calamitatum**, éd. J. Monfrine, Paris, 1959, p. 97 s;

R. ROQUES, **Structures théologiques, de la Gnose à Richard de Saint-Victor**, Paris, 1962, p. 261.

٢٥) Th. d'AQUIN, **Summa contra Gentiles**, I, 2.

٢٦) U. MONNERET DE VILLARD, **op. cit.**, p. 36; 37, No. 5.

٢٧) انظر N. DANIEL, **Islam and the West, the Making of an Image**, Edinburgh, 1960, p. 65 s.

٢٨) Références ap. E. DREESBACH, **op. cit.**, p. 36 s., 67 s.

٢٩) نفسه، ص ٤٠ وبعدها.

٣٠) E. CERULLI, «**Il libro della Scala**» e la questione delle fonti arabo-spagnole della **Divina Commedia**, Città del Vatticano, 1949, p. 417 s.

٣١) هذا التاريخ أصدره Thomas Erpenius، وعنوانه **Historia saracenica** طبع Lugduni

Batavorum سنة ١٦٢٥، إثر سيرة المكين (وهو عربي مسيحي).

٣٢) A. UDOVICH, «At the origin of the Western Commenda: Islam, Israel, Byzantium» in **Speculum** vol. 37, 1960, p. 198-207.

٣٣) A. SCHAUBE, **Handelgeschichte der roemischer Voelker des Mittelmeergebiets bis zum Ende der Kreuzzüge,** Muenschen und Berlin, 1906, p. 30 s.

٣٤) نفسه، ص ٣٦.

٣٥) انني أتبع الجمع التركيبي الرائع:
R. S. LOPEZ, «L'importanza del mondo islamico nella vita economica europea» in **L'Occidente e l'Islam nell'alto Medioevo, I, p. 433-460.**

٣٦) A. SCHAUBE, **op. cit.,** p. 33, 296 s. j. LE GOFF, **Marchands et banquiers du Moyen-Age,** Paris, 1956, p. 75.

٣٧) لوبيز، مرجع مذكور، ص ٤٦٠.

٣٨) رينه غروسه R. Grousset، مرجع مذكور (تاريخ الحروب الصليبية)، I، ص ٣٦، هـ ١، يتساءل عن معنى هذا الشاهد. كيف يكون الصليبي قد علم أن أجداد السلاجقة مالوا نحو النسطورية. ألا تكون القضية بالأحرى هي الفكرة الغامضة التي تقول أن كل ميدان الاسلام كان في الماضي ملكاً للمسيحية، وبالتالي ان كل الذين ليسوا من أرومة عربية خالصة لابدّ أنهم متحدّرون من جاحدين تركوا المسيحية؟

٣٩) **Histoire anonyme de la 1ᵉ Croisade,**
أصدره وترجمه Louis Bréhier، باريس، ١٩٢٤ (كلاسيكيات تاريخ فرنسا في العصر الوسيط) ص ٥٠ ــ ٥٣.

٤٠) غروسه، مرجع مذكور، III. باريس، ٣٦، ص ٢٨ وبعدها.

٤١) منذ النصف الثاني من القرن ١٣، يعطي الـ **Novellino** كنموذج (بالايطالية) «سالادينو، سلطانو، السيد الفائق النبل، الشجاع والكريم» الذي يلقي الدرس على المسيحين أثناء هدنة، ويقرف من ازدرائهم للفقراء وعدم احترامهم لدينهم، فيحمل السلاح من جديد، وإلاّ لكان صار مسيحياً لولا ذلك؛
XXV, éd. E. Sicardi, Strasbourg, s. d., p. 52 s.
علمًا بأن القصة أقدم.

٤٢) S. DUPARC- QUIOC **Le Cycle de la Croisade,** Paris, 1955, p. 128-130.
G. PARIS, «La Légende de Saladin» (**Journal des Savants,** 1893, p. 284 s., 364 s., 428 s. et édition à part, Paris, 1893);
N. DANIEL **Islam and the West,** p. 199 s.; **Saladin, suite et fin du 2ᵉ Cycle de la Croisade,** éd. critique par Larry S. Crist, Genève et Paris, 1972 («Textes littér. fr.» , No. 185).

٤٣) G. PARIS, **op. cit.,** p. 34.
G. Paris, **La littér. fr. au M.A.,** 5ᵉ éd., Paris 1913, - 87 s.

٤٤) D.C. MUNRO, «The Western Attitude toward Islam during the Period of the

Crusades» (in **Speculum**, 6, 1931, p. 329-343), p. 339.

٤٥) المرجع السابق. انظر غروسه، III، ص ٨٣ وبعدها.

٢ . نمو وأفول رؤية أقل سجالية

١) عن هذا المفهوم، انظر مكسيم رودنسون، «مسألية دراسة العلاقات بين الاسلام والشيوعية» في

Colloque sur la sociologie musulmane, Actes, 11-14 sept. 1961, Bruxelles, s.d., p. 119-149;

منقول مع بعض التلوين الدقيق في

Marxisme et monde musulman, Paris, Seuil, 1972, p. 130 s.

[المترجم، دار الحقيقة، بيروت]؛

«Sociologie marxiste et idéologe marxiste» in **Diogène,** No. 64, 1968, p. 70-104 et dans **Marx et la pensée scientif. contemp...,** La Haye-Paris, Mouton, 1969, p. 67 - 92.

٢) E. KANTOROWICZ, **Kaiser Friedrich der Zweit,** Berlin, 1927-1931, réimpr. Dusseldorf und München 1963, t. I, p. 122, 170 s., 322 s., etc.

٣) نفسه، ص ١٥٤ وبعدها، غروسه، مرجع مذكور، III، ص ٢٧١ وبعدها.

٤) E. KANTOROWICZ, op. cit., p. 455;

L. MASSIGNON, «La légende **de tribus impostoribus** et ses origines islamiques» in **Revue de l'Histoire des Religions,** vol. 82, 1920, p. 74-78; réimprimé dans L. MASSIGNON, **Opera Minora,** t. I., Beyrouth 1963, p. 82-85;

R.W. SOUTHERN, **op. cit.,** p. 75 No. 16.

إن المقابل الايجابي لقصة الدجالين الثلاثة هو قصة الحلقات الثلاثة (الأديان الثلاثة) التي أعطاها أب لأبنائه الثلاثة بدون إمكان معرفة أيها الصحيحة، الثمينة. إنها موجودة في الـ **Novellino** (النصف الثاني من القرن ١٣) حيث فريدريك الثاني وصلاح الدين يمجّدان كثيراً، الفصل ٧٣، إصدار E. Sicardi، ص ٩٤ وبعدها؛ وستصل، عبر بوكاسيو Boccace (كتابه الـ Decamerone I, ٣)، الى لسنج Lessing (كتابه ناتان الحكيم Nathan der Weise، ١٧٧٩).

٥) N. DANIEL, **Islam and the West, p. 195 s., et passim**

٦) **Wolfram d'ESCHENBACH, Parzival,** strophe 108, trad. M. Wilmote, Paris, Renaissance du Livre, 1933 (Coll. «Les cent chefs-d'luvres étrangers»)

٧) **op. cit.,** str. 782.

٨) **op. cit.,** str. 453.

٩) H. GOETZ, «Der Orient der Kreuzzüge in Wolframs Parzival», in Archiv für Kulturgeschichte, vol. 49, H. 1, p. 1-42;

M. PLESSNER, «Orientalistische Bemerkungen zu religionshistorischen

Deutungen von Wolframs **Parzival»** in **Medium Aevum**, vol. 36, 1967, p. 253-266.

(١٠ Jean de PLAN CARPIN, **Historia mongolarum**, ch. 8, trad. fr. par C. Schmidt, Paris, éd. franciscaines, 1961, p. 90 s.

(١١ R.W. SOUTHERN, **op. cit.**, p. 42 s.

(١٢ نفسه، ص ٥٢ وبعدها.

(١٣ DANTE, **Inferno**, IV, 129, 143 s.

(١٤ R.W SOUTHERN, **op. cit.**, p. 77 s.

(١٥ نفسه، ص ٧٥ وبعدها.

(١٦ Canterbury Tales, Prologue, 429-434.

(١٧ H. SCHIPPERGES, **Ideologie und Historiographie des Arabismus**, Wiesbaden, 1961.

(١٨ PÉTRARQUE, **Senilia**, XII, Ep. 2. (**Opera, éd. Bâle, 1581, p. 913**).
E. CERULLI, «Petrarca e gli Arabi» in **Studi in Onore di A. Schiaffini, Rivista di cultura classica e medioevale,** vol. 7, 1965, p. 331 - 336.

٣ . التعايش المقارَب: العدو يصبح شريكاً

١) عن هذا كله، انظر سوذرن، مرجع مذكور، ص ٨٦ وبعدها.

٢) انظر مثلاً
Philippe DE COMMYNES, **Mémoires,** VII, 17, in **Historiens et Chroniqueurs du M.A.,** 2ᵉ éd ., Paris, 1958 (Biblioth. de la Pléiade, No. 48), p. 1345; éd. savante J. Calmette et C. Durville, Paris, 1924-1925; t. III, p. 103.

(٣ J.R. HALE, in **the Cambridge Modern History**, vol. I, **The Renaissance,** Cambridge, 1957, p. 264.

(٤ J. BURCHARD, **Diarium,**... trad. fr. J. Turmel, Paris, Rieder, 1932, p. 175.

(٤ Phil. DE COMMYNES, **Mémoires,** VII, 19.

(٦ J. TURMEL, note à sa traduction de J. BURCHARD, p. 222.

(٧ J.R. HALE, **op. cit., p. 265.**

(٨ V.J. PARRY, in the Modern Cambridge History I, p. 403.
كانت علاقات ميلانو الجيدة مع الأتراك آنذاك تقليدية، تلحمها المعارضة المشتركة للبندقية، ونالت مزيداً من الحياة عندما كانت المدينة اللومباردية الكبيرة (ميلانو) تهيمن على جنوه، وهي المنافسة الدائمة للبندقية. بل، قبل قرن من ذلك، كان لعلاقاتها انعكاس على السياسة الداخلية الفرنسية. الدوق جان غالياس فيسكونتي (١٣٨٥ ـ ١٤٠٧)، ابو جدّ لودوفيك، والسلطان بايزيد الأوّل وكانا يتبادلان حبّاً كبيراً، رغم أن أحداً منهما لم ير الآخر،

يكتب أحد المعاصرين (تقرير عن صليبية نقوبوليس،
Relation de la Croisade de Nicopolis, ap. FROISSARD, **Chroniques**, éd. Kervyn de Lettenhove, Bruxelles, 1867-1877), t. XV, p. 492).

نعلم أيضاً ان الدوق مطلع على شؤون بلاط فرنسا بواسطة ابنته فالنتين المتزوجة من لوي أورليان شقيق الملك شارل السادس. حين يُهزم «الصليبيون» بقيادة جان، كونت نُفير Nevers، على يد السلطان في نقوبوليس سنة ١٣٩٦، يطلق بيازيد سراح الفارس البورغينيوني جاك دو هيلي لينقل خبر انتصاره ومطالبه عن الفدية الى باريس، لكنه يأمره بالمرور بميلانو لتحية جان غالياس. دوق بورغونيا يرسل الرسائل مرتين الى دوق ميلانو لكي يوصي بابنه لعطف السلطان
(J. DELAVILLE LE ROUX, **La France en Orient au 14e s.**, Paris, 1886, I, p. 291, 301, 304).

هذا لايمنع الكونت، الذي سيكون هو الدوق جان بلا خوف Jean sans peur في المستقبل، من الاشتباه بأن تكون معلومات فالنتين أورليان، عبر ميلانو، قد ساهمت في الهزيمة. أطلق سراحه بعد سنتين قاسيتين قضاهما في السجون التركية، حيث رأى رفاقه يتعذبون ويموتون، وعاد ممتلئاً بالحقد. هذا ينضاف الى بواعث أخرى عديدة، ليفضي الى هذا الحقد الوحشي الذي جعله يأمر باغتيال لوي اورليان مساء يوم ١٤٠٧/١١/٢٣، في شارع دو تميل في باريس
FROISSART, op. cit., XV, p. 354; J. D'AVOUT, **La querelle des Armagnace et des Bourguignons, Paris, Gallimard, 1943, p. 43 ss.**).

بعد عقدين من ذلك، ليست العلاقات اقل وثوقاً بين الدوق فيليب-ماري (١٤١٢ — ١٤٤٧) ابن جان غالياس والسلطان مراد الثاني (١٤٢٢ — ١٤٥١)، حفيد بيازيد. يتبادلان لقب «أخ» والهدايا. الى سفير من ميلانو كان يريد دفع السلطان، دائماً في قصد مناهض للبندقية، الى السلام والى تنازلات إقليمية واسعة لصالح امبراطور المانيا ملك المجر، سيجِسْموند، كان جواب مراد علناً في سنة ١٤٣٣، أنه « لكافٍ وأكثر ان يكون حبّاً به قد أجّل مراراً أعمال الفتح الكبرى على مملكة المجر». مع ذلك، بعد قليل، أوقف الحرب في ترانسيلفانيا وأرسل الى سيجِسْموند سفارة سلمية مع هدايا غنية لتهنئته على تتويجه في روما سنة ١٤٣٣؛ انظر
Bertrandon de la BROQUIÈRE, Le Voyage d'Outremer, éd. Schefer, Paris, 1892, p. 191-196; G. ROMANO, «Filippo Maria Visconti e i Turchi», **Archivio Storico Lombardo**, vol. 17, 1890, p. 585-618.

في المجموع ، انظر
Dorothy M. Vaughan, **Europe and the Turk, a Pattern of Alliances, 1350 - 1700**, Liverpool, University Press, 1954.

٩) N.DANIEL, **Islam, Europe and Empire**, Edinburgh, 1966, p. 12.

١٠) J. BURCHARDT, **Die Kultur der Renaissance in Italien**, Basel, 1860, 1e partie, trad. angl. London, Phaidon Press, p. 59 s.;

F. BABINGER, **Mahomet II le Conquérant et son Temps,** Trad. fr., Paris, **Payot, 1954, p. 396 s, etc.**

١١) إن اطروحة

V. SEGESVARY, **L'Islam et la Réforme, étude sur l'attitude des Réformateurs zurichois envers l'Islam (1510-1550),** Lausanne, Ed. L'Age d'Homme, 1977.

تحوي مواداً عديدة تتخطى كثيراً الاصلاح في زوريخ وفي سويسرة.

١٢) R. SCHWOEBEL, **The Shadow of the Crescent, The Renaissance Image of Turk (1453-1517), Nieuwkoop, 1967, p. 148, 189, etc.**

١٣) chap. Î4. VOLTAIRE, **Le siècle de Louis XIV,**

F. GRENARD, **Grandeur et décadence de l'Asie,** Paris, A. Colin, 1936, p. 130.

٤ . من التعايش الى الموضوعية

١) R. SCHWOEBEL, **op. cit.,** p. 188, cf. p. 180.

٢) انظر مثلا ماكيافل، الامير، الفصل ١٩، حيث يقارن النظام العثماني ونظام المماليك، وهذا الأخير مقارن بالبابوية كمثال عن المونارشية (الملكية) الانتخابية. انظر أيضاً الفصل ٤، والخطابات عن العشرة الاولى لـ تيت ليف، الكتاب ٢، مقدمة.

٣) المرجع المذكور في ١، ص ١٧٨.

٤) انظر مثلاً:

G. LEVI DELLA VIDA, «Fonti orientali dell'Isabella ariostesca» dans ses **Anecdoti et savaghi arabi e non arabi,** Milano-Napoli, 1959, p. 170-190.

٥) وليم شيكسبير، عطيل، III، ٤، الابيات ٥٣ وبعده.

٦) ذكر في **Segraisiana**

G. LANSON, **Théâtre choisi de Racine,** 7^e éd., Paris, 1910, p. 437.

٥ . مولد الاستشراق

١) انظر

J. FÜCK, **Die Arabischen studien in Europa bis in der Anfang des 20. Jahrhunderts,** Leipzig, 1955, p. 36 s.

انظر أيضاً عن غيوم بوستل، بشكل خاص

F. SECRET, **Les Kabbalistes français de la Renaissance,** Paris, 1964, p. 177 s. et passim;

Y.MOUBARAC, **Recherches sur la pensée chrétienne et l'Islam...,** Beyrouth, 1977, p. 45s.

٢) انظر

G. PRETI, Storia del pensiero scientifico, **Milano, 1957, p. 278, 287 s.**

٣) قارنوا مع الاسنادات الى أعلام الماركسية المنثورة، كطقس، في الأعمال العلمية الأكثر تخصصاً

في الاتحاد السوفياتي.

٤) واقعة يعترف بها J.Fuck، مرجع مذكور (١)، ص ٩٨.

٥) انظر بشكل خاص

M. ABDEL-HALIM, **Antoine Galland, sa vie et son œuvre**, Paris, 1964.

٦) انظر بشكل خاص

M-L. DUFRENOY, **L'Orient romanesque en France, 1704-1789**, Montréal, 1946-1947, 2 vol.; t. III, Amsterdam, 1975.

٦ . عصر الأنوار

١) **Histoire critique... par le sieur de Moni**

(وهو اسم ر. سيمون محوّراً بتغيير مواقع الحروف)

Francfort, 1684, chap. XV; R. SIMON, **Lettres choisies**, Amsterdam, 1730, III, p. 245 s. 285 s.

S. STEINMANN, **Richard Simon et les origines de l'exégèse biblique**, Paris, 1960, p. 157 s.

تقرير عنه بقلم مكسيم رودنسون «ريشار سيمون ونزع الدوغمائية» في مجلة

Les Temps Modernes, No. 202, mars 1963, p. 1700 s.

٢) Adrianus RELANDUS, **Dereligione mohammedica...**, Utrech. 1705.

٣) T.W.ARNOLD, «Toleration (Muhammadan)» in J.Hastings, Encyclopedia of Religion and Ethics,, t. XII, Edinburgh, 1921, p. 365-9, in fine F.BABINGER, op. cit., p. 143 s.

٤) انظر فولتير، روبرتسون، هردر.

H. SCHIPPERGES, **Ideologie und Historiographie des Arabismus**, p. 29, 34.

هذه الفكرة أنماها الى الحد الأقصى في اواخر القرن اليسوعي الاسباني خوان أندريس (١٧٤٠ - ١٨١٧)

Juan ANDRÈS, **Origène, progresos y estado actual de toda la literatura**, éd. italienne, Parma, 1782-1798; trad. espagnole 1784-1806.

٥) N. DANIEL, **Islam and the West**, p. 288.

٦) تذبذب نادراً ما فُهم من قبل المسلمين ومن قبل المستشرقين! قارن تراجيدية فولتير Mahomet(محمد) و، مثلاً الفصول ٦، ٢٧، ٤٤ من كتابه... **Essai sur les Mœurs**(محاولة في أخلاق وعادات الأمم). فولتير نفسه يستجمع القضية أخيراً بمقاله «Mahométans» (محمديون) في **Dictionnaire philosophique** (القاموس الفلسفي). إن كتاب جواد حديدي فولتير والإسلام،

Dj. HADIDI, **Voltaire et l'Islam**, P.O.F., Paris, 1974

يعطي تحليلاً مبسّطاً وأبولوجيتيقياً، لكن له مزية جمع كثير من النصوص المتناثرة.

٧) J.FUCK, **op. cit.**, p. 108-124.

٨) Paul HAZARD, **La crise de la conscience européenne (1680-1715)**, Paris, 1935, t. I, p. 22.

٩) M. PETROCCHI, «Il mito di Maometto in Boulainvillers» in **Rivista storica italiana**, vol. 60, 1948, p. 367-377.

١٠) N. DANIEL, **Islam, Europe and Empire**, p. 14 s.

١١) مونتسكيو، روح القوانين، III، ٩.

١٢) **Anastasius or Memoirs of a Modern Greek.**

(صدر بدون اسم مؤلف)، لندن ١٨١٩، الفصل ٣٢، الترجمة الفرنسية، باريس، ١٨٤٤، ص ٤١٩.

١٣) B. LEWIS, «Some English Travellers in the East» **in Middle Eastern Studies**, vol. 4, No. 3, April 1968, p. 296-315;

١٤) جان جاك روسو، **الاعترافات**، الكتاب ٤.

١٥) N. DANIEL, **Islam, Europe and Empire**, p. 13 s, 20 s.

M.L. DUFRENOY, **op. cit.**, p. 157 s.

١٦) انظر أطروحة

Jean GAULMIER, **L'idéologue Volney**, Beyrouth, 1951,

كثّفها المؤلف برشاقة في

Un grand témoin de la Révolution et de l'Empire, Volney, Paris, Hachette, 1959.

١٧) انظر

J. FUCK, **op. cit.**, p. 135-140;

Raymond SCHWAB, **La Renaissance Orientale**, Paris, 1950, p. 208 s.

٧ . القرن التاسع عشر: إكزوتية، ليبرالية، تخصّص

١) **West-oestlicher Divan**, Noten und Abhandlungen, Einleitung.

٢) مدخل الى الاصدار مع ترجمة فرنسية لِـ

Divan, Paris, Aubier-Montaigne, 1940.

انظر SCHWAB, **op. cit., p 386.**

٣) **Athenaeum, 1800**

ذكره R. SCHWAB, **op. cit.**, p. 20.

٤) انظر

G. LUKACS, **Brève histoire de la littérature allemande**, (du 18e s. à nos jours), trad. fr., Paris, 1949, p. 83 s.

٥) الكلمة [Renaissance، نهضة، «ميلاد جديد»] موجودة عند مؤلفي العصر؛ انظر R. SCHWAB، مرجع مذكور.

٦) J. FUCK, **op. cit.**, p. 141.

٧) J. FUCK, ibid., p. 140-158;
DEHERAIN, Silvestre de Sacy, ses contemporains et ses disciples, Paris, 1938.

٨) Drogman: «الاسم القديم للتراجمة في بلدان المشرق» (قاموس Robert)، كلمة قديمة مستعارة كمثنّيها [الفرنسي أيضاً] «truchement» [= واسطة] من العربية «ترجمان»، «in- terprète» [مترجم، مؤوّل]، المأخوذة بدورها عن الأكادية (الأشورية - البابلية) «تُرْجُمَانُو».

٩) كان هناك أيضاً عنوان عربي مقفّى وعنوان فرنسي: Mines de l'Orient exploitées par une société d'amateurs وكعبارة توجيهية آية من القرآن مناسبة جداً: ﴿قل لله المشرق والمغرب يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم﴾ (II، ١٤٢).

١٠) V.V. BARTHOLD, **La découverte de l'Asie,** trad. fr., Paris, 1947, p. 264 s.
J. FUCK, **Die arabischen Studien...,** p. 155, 195 s.
B. M. DANITSKI, «Iz istorii izustchenfja Blijnego Vostoka v. Rossii» in **Otsherki poistorii russkogo vostokovedenija, IV,** Moscou, 1959, p. 3-38,
I. Ju. KRATSHKOVSKI, **Otsherki po istorii russkoj arabistiki,** Moscou-Leningrad, 1950, p. 73 s, trad. allemande par O. Mehlitz, **Die russische Arabistik, Umrisse ihrer Entwicklung,** Leipzig, 1957, p. 69 s.

١١) جياوُر Giaour، كلمة معروفة جيداً آنذاك (بايرون Byron ينشر في سنة ١٨١٣ قصيدته **The Giaour**، تنقل تسمية تركية، «مصطلح احتقار مطبّق في الماضي على المسيحيين مثلما كان هؤلاء في اوروبا يستخدمون كلمة infidéle [غير مؤمن، كافر] لتسمية المسلمين»، يكتب ديران كيليكيان في القاموس الفرنسي - التركي، اسطمبول، ١٩١١ ص ١٠٠٧.

١٢) ستجدون أكثر ما يمكن من معلومات واضحة التحديد، والشواهد، الخ، عن هذا الموقف في كتاب نورمان دانييل المذكور آنفاً
N.DANIEL, **Islam, Europe and Empire**
من وجهة نظر التعليل، يجب مع ذلك تصحيحه انطلاقاً من الاشارات المعطاة في التقرير الذي قدّمه عنه أ. حوراني
A. HOURANI in Middle Eastern Studies, vol. 4, No. 3, April 1968, p. 325 s.

١٣) ذو دلالة بشكل خاص كتاب الأب روكيت ROUQUETTE من جمعية الإرساليات الافريقية في مدينة ليون، وعنوانه
Les sociétés secrètes chez les musulmans, Paris-Lyon, 1899.

١٤) ارنست رينان RENAN، مع بعض الترددات، يذهب في هذا الاتجاه. انظر بشكل خاص محاضرته الشهيرة بتاريخ ٢٩ مارس / آذار ١٨٨٣ في السوربون، الاسلام والعلم l'Isla- misme et la science, Paris 1883. هذا الاتجاه يدفعه الى الحد الأقصى شخص يوناني، مناهض للسامية مناضل، يوقّع باسم D.KIMON، في كتاب ذي عنوان بليغ،
La pathologie de l'Islam et les moyens de le détruire, Paris, 1897,
وهو أيضاً مؤلف كتاب ضد اليهود،
La politique israélite, étude psychologique, Paris, 1889.

١٥) أمثلة في

N.DANIEL, **Islam, Érope and Empire,** p. 385 s, etc.

J.-J. WARDENBURG, **L'Islam dans le miroir de l'Occident,** Paris-LaHaye, 1963, p. 102-106.

Geschischte der herrschenden Ideen des Islams, Leipzig, 1868, réimpr. Hildesheim, 1961, p. XVII.

٨ . تزعزع التمركزية الأوروبية

١) London, Chapman and Hall, 1921, p. 109, trad. française, **Le nouveau miroir de l'Islam,** Paris, 1923, p. 120, chap. III in fine.

٢) نفسه، ص ٢٢٩؛ الترجمة الفرنسية، ص ٣١٥ والفصل ٩.

٣) نموذجية بشكل خاص الرسالة الشهيرة الى سكرتارية حزبهم من الشيوعيين الفرنسيين في سيدي بلعباس، في الجزائر نُشرت لأول مرة من قِبل

H. CARRÈRE D'ENCAUSSE et S. SCHRAM, **le Marxisme et lAsie 1853-1964,** Paris, 1965, p. 268-271.

٤) «أتمنى لك عملاً طيباً، لكن احذر الألوان والرومانطيقية!» وصيّة الصحافية الشيوعية الروسية، ماروسيا، في محطة طشقند، للشيوعي الفرنسي بول فايان كوتورييه الذاهب في جولة في أوزبكستان
(انظر

P. VAILLABNT-COUTURIER, **Les bâtisseurs de la vie nouvelle, II Au pays de Tamerlan,** Paris, 1932, p. 9 s.)

هذا القول «هو الذي يجب ان يحمله المرء كأنه لوحة شعار أمامه طيلة هذه الرحلة»، يعلّق فايان كوتورييه، ص ١١ وبعدها.

٥) A. BENNIGSEN et Ch. QUELQUEJAY, **Les mouvements nationaux chez les musulmans de Russie, I, Le «sultan galievism» au Tatarstan,** Paris - La Haye, 1960;

A. A. BENNIGSEN et S. ENDERS WIMBUSH, **Muslim National Communism in the Soviet Union, a Revolutionnary Strategy for the Colonial World,** Chicago - London, The Univ. of Chicago Press, 1979.

٦) M. Rodinson, **Marxisme et monde musulman,** Paris, Seuil, 1972, notamment p. 375 s.

٧) نموذجيّ منذ سنة ١٩٥٦ مؤلف اللاهوتيّ

Ch. J. LEDIT, **Mahomet, Israël et le Christ,** Paris, 1956.

٨) انظر المدخل الذي كتبتُه لمؤلف

R. DAGORN, **La Geste d'Ismaël d'après l'onomastique et la tradition arabes,** Genève, Droz, 1980.

٩) مؤتمر الدراسات الاسلامية الأوّل ذو الاتجاه السوسيولوجي ينعقد في بروكسل عام ١٩٦١.
Colloque sur la sociologie musulmane, Actes, 11-14 sept. 1961, Bruxelles, s.d.

١٠) انظر المقال - البرنامج لـ Cl. CAHEN، «التاريخ الاقتصادي والاجتماعي للشرق الاسلامي الوسيط» في **Studia Islamica**، المجلد ٣، ١٩٥٥، ص ٩٣ ـ ١١٥. أوّل كولوك مكرّس للتاريخ الاقتصادي (الوسيط والحديث والمعاصر) للعالم الاسلامي انعقد في لندن سنة ١٩٦٧،

Studies in the Economic History of the Middle East from the Rise of Islam to the Present Day, London, O.U.P., 1970.

من الروّاد، في ألوان مختلفة، نذكر جان سوفاجه J. Sauvaget، برنارد لوّيس B. Lewis وكلود كاهن Cl. Cahen.

١١) مضيء بشكل خاص مقال بشر فارس Bichr Fares «عن الصعوبات اللغوية والثقافية والاجتماعية التي يصادفها كاتب عربي حديث، خاصة في مصر» في

Revue des études islamiques, vol. 10, 1936, p. 221 - 242.

إن المتاعب التي تصيب الكتاب تصلح أيضاً بالنسبة للباحثين في العلوم الانسانية.

١٢) هذا ما لا يحسب حسابه بشكل كاف أنور عبد الملك في نقده للاستشراق الاوروبي الذي يحوي مع ذلك بعض العناصر الصالحة: «الاستشراق في أزمة» في **Diogène**، العدد ٤٤، اوكتوبر-ديسمبر ١٩٦٣، ص ١٠٩-١٤٢. انظر ردّ كلود كاهن: رسالة في **Diogène**، العدد ٤٩، ص ١٤١-٣، وردّ F. Gabrieli «دفاع عن الاستشراق» في العدد ٥٠، ١٩٦٥، ص ١٣٤-١٤٢.

١٣) انظر الإشارات المرقّمة التي أتى بها جان شسنو J. Chesneaux، «البحث الماركسي واليقظة المعاصرة لآسيا وافريقيا» في **La Pensèe**، العدد ٩٥، يناير-فبراير ١٩٦١، ص ١٥-٢٨.

١٤) انظر مؤلف هاو نبيه ومستنير

F. GRENARD, Grandeur et décadence de l'Asie, Paris, 1939.

في نفس الاتجاه، انظر ب. لوّيس، «المنغول، والأتراك والسياسة المسلمة»

Transactions of the Royal Historical Society, 5th series, vol. 18, 1968, p. 49-68.

شروح المترجم

١ . العصور الوسطى: كونان في صراع

(أ) هيراكليوس (هيرقل) ٦١٠ - ٦٤١، ابنه قسطنطين الثالث ٦٤١، كونستانت الثاني ٦٤١ ـ ٦٦٨. ـ موقعة اليرموك ٦٣٦، فتح القدس ٦٣٨.

(ب) الأنكل والسكسون غزوا واستوطنوا بريطانيا في القرنين ٧ و ٨، وستصير في معظمها «انكلترة»، «بلاد الأنكل». الفرانك (الافرنج) اجتاحوا واستوطنوا بلاد الغول المَرْومنة في القرنين ٥، ٦، بعد عدد من الشعوب الجرمانية منها البرغوند، وسيكون معنا «فرانكيا»، ثم «فرانكيا الغربية»، وأخيراً «فرنسا»، في التاريخ واللغة. ـ الراهب المتعلّم بيد الموقّر له دور وقيمة في سيرة تلك الأزمنة البربرية.

(ج) الامبراطور هو شارلمان، أي شارل الكبير، او كارل او كارول الكبير، الذي توّج في سنة ٨٠٠ امبراطوراً على الافرنج، على امبراطورية الغرب، «الرومانية». وسّع «الغرب» الروماني الجرماني نحو الشمال (هولندة، شمالي ألمانيا) ونحو الشرق (في بلاد الجرمان وغيرهم). السكسون في ألمانيا الشمالية تمرّدوا، فقمعهم بوحشية. ـ سبتيمانيا إقليم كبير في جنوبي فرنسا على البحر المتوسط من جهة إسبانيا، ظل لفترة في دائرة نفوذ العرب المسلمين.

(د) ايكس لا شابيل او (بالألمانية) آخن هي عاصمة شارلمان، تقع في الطرف الغربي من ألمانيا على مقربة من بلجيكا: نوعاً ما، إنّ مركز الغرب انتقل نحو الشمال، بعد انهيار روما والحضارة بتعمم البرابرة الجرمان، وانقطاع تجارة البحر المتوسّط بانتصار العرب المسلمين (ق ٨) ـ البروفانس إقليم من فرنسا على البحر المتوسط، جهة ايطاليا، وهو أقدم إقليم حضاري وروماني في بلاد الغول القديمة (قبل يوليوس قيصر).

(هـ) الموزاراب او المستعرَبون المعاهدون. ـ «حركة التسابق الى الاستشهاد» بريادة الكاهن الزاهد اولوجيوس كانت في أحد وجوهها رداً على حركة الاستعراب في ظل التسامح الديني وضد خطر الاندماج، وكانت تحدّياً للاسلام يجبر الحاكم على منح الموت للمعتدي على حرمة الدين. دامت تسع سنوات... ـ يوحنا الدمشقي عاصر الخليفة عمر بن عبد العزيز (٧١٧ ـ ٧٢٠) وعاش حتى سنة ٧٤٩.

(و) قبل ذلك ، كان تاريخ «اوروبا» (الغرب الكاثوليكي)، في أحد أهم وجوهه، سجالاً مع هؤلاء الغزاة من الشمال وعلى التخوم الشرقية المتحرّكة، ومع العرب في الجنوب تدريجياً، «أوروبا» استوعبت الشعوب-القبائل، امتدّت كحيّز تاريخي اجتماعي (الاقطاعية) وحضاري الى الشمال والشرق.

(ز) رهبنة كلوني تأسست عام ٩١٠ في دير كلوني من أجل إصلاح وتجديد الرهبنة. ثم صار رهبان الحركة جنود البابا المخلصين لايتبعون سواه: البابوية برزت في القرن الحادي عشر. ـ النورمانديون (رجال الشمال) أنشأوا ممالك ودولاً، حكموا صقلية، شاركوا في الحملة الصليبية، حكموا (نورمانديو صقلية) إمارة أنطاكية. ـ اوروبا الغربية تبرز (تطفو كشكل) في القرن الحادي عشر، مع مملكة انكلترة النورماندية، والبابوية، ونواة او بداية مملكة (في فرنسا) وامبراطورية (ألمانيا)...

(ح) امبراطورية شارلمان (الامبراطورية الكارولنجية) انتهت كأمبراطورية واحدة قبل قرنين. لكن في سنة ٩٦٢، تأسست امبراطورية جديدة ـ تعرف عادة باسم «الامبراطورية الرومانية الجرمانية المقدسة» ـ وذلك بانتخاب اوتو الأول أو الكبير امبراطوراً. البابوية تدخل في صراعات طويلة مع الامبراطور ثم مع ملوك انكلترة وفرنسا، ق ١١ ـ ١٤.

(ط) أولى هذه المدن هي أمالفي في أقصى الجنوب التي تصيب ازدهاراً كبيراً في القرنين ١١ و ١٢. التجارة مع العالم الاسلامي بدأت قبل ذلك. ثم تبرز جنوه، بيزا، البندقية، مع الحروب الصليبية (١٠٩٧ ـ ١٣٠٢)، حيث تلعب دوراً كبيراً: عسكرياً وسياسياً واقتصادياً الخ.

(ي) في الامبراطورية السلجوقية (ق ١١ ـ ١٢)، كان لأتابك الموصل إشرافٌ على أنسبائه أمراء السلاجقة في سوريا (حلب، دمشق، الخ)، وكانت الموصل تابعة بدورها للمقر الأعلى في الري وأصفهان، ورسمياً لبغداد مقر الخلافة (العباسية).

(ك) إكزوتي Exotique, exotisme: غريب، بعيد، مغاير... الاكزوتية موقف في الفكر الغربي، في عصور مختلفة موضوع هذا الميل او الذوق يمكن ان يشمل بغداد واسطمبول، اليابان والهند، أميركا الهندية الخ. هذا الميل الى «الخروج من البلد» برز في القرن ١٨، وفي العصر الرومانطيقي بشكل أخص وبعده (ق ١٩).

(ل) الدياكرونية: وجهة نظر التعاقب الزمني. عكسها السينكرونية: معاً في وقت واحد، وجهة نظر البنية كثابت، وتترجم عادة: تزامن. بينما دياكرونية: تزمّن، او، تعاقب.

(م) برنار راهب آخر، من رهبنة سيتو او السيسترسيين، أسس أباتية (دير) كليرفو، دخل في كل معارك وسجالات زمنه، ظهر كأنه رئيس الكنيسة، نظم الحملة الصليبية الثانية، ١١٤٧.

(ن) بويس (٤٨٠ ـ ٥٢٤)، فيلسوف ورجل دولة، مؤلف العزاء الفلسفي، وزير تيودوريك ملك الأوستروغوت وسيّد ايطاليا الذي حاول دمج الغوت والرومان ومواصلة روما والحضارة القديمة قبل الانهيار الشامل. بعده وعقب حروب جوستينيان ضد الاوستروغوت الأريوسيين في ايطاليا، كان تعداد سكان روما قد هبط ـ خلال فترة مئة سنة ـ من مليون الى خمسين ألف نسمة فقط.

(ص) القديس مرقس هو «راعي» مدينة البندقية أيضاً وليس فقط مؤسس الكنيسة المصرية....

(ع) المهدية عاصمة عبيد الله المهدي، مؤسس دولة الفاطميين، ٩٠٩ ـ ٩٣٤، تقع على الساحل التونسي. ـ الوجود العربي في صقلية ٨٢٧ ـ ١٠٦٠، أغالبة ثم فاطميين، بالرمو عاصمة صقلية. روجه النورماندي يفتح صقلية ١٠٦٠ ـ ١٠٩١، وايطاليا، يليه ابنه روجه الثاني الذي يحمل لقب ملك صقلية (وصديقه الجغرافي العربي الادريسي). ثم فريدريك الثاني هوهنشتوفن، ملك صقلية وامبراطور المانيا وملك القدس (١٢١٥ ـ ١٢٥٠) صديق الكامل سلطان مصر الأيوبي...

(ف) فيليب ـ اوغست، اليينور أكيتانيا، توماس بيكيت شخصيات مركزية في تاريخ الغرب. فيليب أوغست ملك فرنسا ١١٨٠ ـ ١٢٢٣، جامع الأقاليم، باني الأمة ـ الدولة. اليينور أكيتانيا تزوجت ملك فرنسا الذي طلّقها دفاعاً عن شرفه (١١٥٢) فتزوّجت من هنري بلانتاجنه (الذي سيصبح ملك أنكلترة) آخذة معها أكيتانيا. توماس بيكيت كان نديم الملك (ملك أنكلترة) فنصّبه رئيساً للكنيسة فتقمّص «دوره» ودخل في صراع طويل مع الملك ومات شهيداً (١١٧٠) وصار قبره محجّة..

٢ . نمو وأفول رؤية أقل سجالية

(أ) «انشقاق» الشرق (بيزنطة، «الروم»، «الارثوذكس») تمّ في فترة ق ٩ ـ ١١. ـ الكنائس غير الخلقيدونية (الطبيعة الواحدة: السريان، الأقباط، الأرمن) انفصلت في ق ٥، كذلك النسطورية (فصل الطبيعتين) قبلها بقليل. العالم اللاتيني او الكاثوليكي، في ق ١٣، يمتد من يوغوسلافيا وبولونيا حتى سكاندينافيا شمالاً والمحيط الاطلسي غرباً. الاصلاح البروتستانتي (ق ١٦) سوف يشطره، نوعاً ما، الى شمال وجنوب. هذا العالم عالم قوميات

(شعوب) ـ أمم، آخذة في التشكل والنمو، طوال قرون (العصر الوسيط والعصر الحديث).

(ب) السلتيون Celtes هم الشعوب «الأصلية» في أوروبا الغربية، ومنهم : الغاليون (بلاد الغول) وفروعهم وأوطانهم، والسلتو إيبيريون (أسبانيا)، والبريتون والبريطان والغايل والسكوت والايرلنديون الخ ـ ولا نتوخّى الدقّة في الأسماء. ثم جاء الفتح الروماني، والتروْمن بدرجاته وأشكاله (لغوي، اوْلا . . .). ثم جاء ا لجرمان في ثلاث موجات متباعدة: برغوند، فيزيغوت، أوستروغوت، الامان، فرانك بفرعيهم، فاندال؛ أنكل وسكسون وجوت، لومبارد؛ ثم جاء النورمانديون. ـ الميراث الأسطوري الأدبي، الروحي (الغرال، بارسيفال، تريستان وإيزولد الخ) انتقل، تحوّل، تدامج: الحب، الحياة والموت، الحرب والفروسية، المسيح ودمه، الشرق المتنوع. ريشار فاغنر بعثه في الموسيقى.

(ج) النسطورية (السريانية - الشرقية) برزت في فارس الساسانية، ثم في بغداد العباسيين، نشاطها كبير جداً في ميادين متنوعة، نشرت الحضارة والابجدية الى المغول وغيرهم. ـ كتبغا او كتبوقا، حاكم سوريا المغولي ومعاون هولاكو، كان نسطورياً. . . ـ أسطورة الأخ يوحنا طويلة العمر في تاريخ أوروبا: إنه تارة في آسيا، وطوراً في الحبشة وإفريقيا. . .

(د) المغول سيطروا على روسيا مدّة قرنين، وصلوا الى اواسط اوروبا، والى الشرق العربي (بغداد ١٢٥٨، عين جالوت ١٢٦٠). كانوا يحملون الحلم الكوني (السيطرة على العالم) ويطلبون من أسياد الغرب الطاعة أوّلاً، الطاعة لِـ جنكيزخان وخلافته، ويتمسّكون (الى حين) بالمبدأ السلالي والوفاء للرئيس. . .

(هـ) اليمبوس Limbes مكان حيادي لا الجنة ولا النار، يذهب اليه مثلاً الأطفال الذين لم ينالوا العمادة بعد.

(و) كلمة «غوتيّ» gothique صارت مرادفة لِـ «بربري» أو «عجمي» في عصر النهضة (Renaissance، الميلاد الجديد، ق ١٥ ـ ١٦) البادئة في ايطاليا، ـ ايطاليا التي لم تغرق من قَبل في الفن الغوتي العظيم الذي شمل عالم الغرب (ق١٣ وبعده) والتي ظلّت تحتفظ طيلة العصر الوسيط بشيء من تراثها اليوناني الروماني أو «الكلاسيكي». ـ عن النهضة وبعض الأعلام الوارد ذكرهم في بحث مكسيم رودنسون أحيل القارىء على مقدّمتي وشروحي في كتاب إرنست بلوخ، فلسفة عصر النهضة (دار الحقيقة، بيروت، ١٩٨٠): ريمول لول، نقولا دوكوزا، . . . . إنسانويّة، تصنّعية. . . ـ القرن ١٨ الفرنسي مجحف هو أيضاً بحق العصور الوسطى. اليمين والماركسية، بشكلين واتجاهين مختلفين، يردّان لها الاعتبار. بوجه الاجمال، كل تيارات الفكر العربي تزدري العصور الوسطى الغربية، وهذا الجهل أحد وجوه وأسباب ضعف أو انعدام التاريخيّة في الذهن العربي اليوم، هذه التاريخية التي تحتاج الى هيغل والى معرفة تاريخ اوروبا. . .

٣ . التعايش المقارَب: العدو يصبح شريكاً

(أ) الفيلولوجيا: فقه اللغة، دراسة اللغة والآداب والنصوص.

(ب) من الممكن تلخيص (وتبسيط) السياسات الأوروبية والأحلاف الجيوسياسية في القرن ١٦ وبعده (كاتجاه عريض) على النحو التالي: فرنسا (الكاثوليكية)، وبروتستانت ألمانيا، والقوى

البروتستانتية (أنكلترة، هولندة، الخ)، وتركيا العثمانية («الاسلامية») على أبواب فيينا / ضدّ / إسبانيا ــ النمسا ــ الامبراطورية الكاثوليكية (شارل الخامس، فيليب الثاني، آل هابسبورغ). عصر «حروب الدين» هو بالأصحّ عصر حروب الدين والأمم والدول والمصالح. الحلف الفرنسي العثماني حالة ثابتة. حسب البعض (بعض الكتاب الفرنسيين، ربما مع مبالغة فرنسية شرقانية إسلامية)، يكون هذا الحلف هو الذي أنقذ أوروبا (الغربية والشمالية) من الانتكاس الى الاصلاح-المضاد والسقوط في قبضة ملك محاكم التفتيش (فيليب الثاني).

(ج) أبولوجيتيقية: دفاعية، تبريرية، هجومية...

(د) حروب اليونان ضد طروادة تمثل التاريخ الأوّل لليونان القديمة او ما قبل تاريخها، وقد ألهمت إلياذة هوميروس. القرن السابع عشر (عصر لويس الرابع عشر والأدب الكلاسيكي) على هذا الخط: اليونان القديمة وآدابها وأساطيرها. ــ السّيت شعب بربري حول البحر الاسود وفي روسيا الجنوبية، احتكّ به الأغريق ومستعمراتهم الساحلية. حسب رأي البعض، كانوا حاجزاً نصف بربري، وحين سقط دلف برابرة أواسط آسيا (كالهُون Huns مثلاً) على أوروبا... ــ «المذهب الانساني» humanisme مذهب تأكيد الانسان وبعث التراث اليوناني الروماني ضد العصور الوسطى.

٤ . من التعايش إلى الموضوعية

(أ) érudition: معرفة، علم ، تبحّر، تنقيب ودقة، وتعمّق في ميدان من ميادين المعرفة.

٦ . عصر الأنوار

(أ) انطوان ارنو arnauld أو أرنو الكبير، عالم لاهوت وعالم منطق، مدافع عن الجانسينيين (مذهب التقدير المسبق، زهد، صرامة) ضد اليسوعيين والكنيسة الرسمية، مؤلف كتاب القواعد العامة (او النحو العام)، ثم (مع نيكول) منطق بور روايال (١٦٦٢)... ــ ريمون لول (الوارد ذكره سابقاً) و«منطق بور روايال» والفيلسوف ليبنتـز مراحل مهمّة في تاريخ المنطق اللغوي والرياضي والرمزي ــ. باسكال آيّد الجانسينية. مركزها كان دير بور روايال للراهبات، رئيسته شقيقة أنطوان (ونقلتـه الى باريس)، ثم شقيقته الثانية... الجانسينية قُمعت، الدير أغلق، لكن القضية ظلت قائمة في الوجدانات، وتتخطى إطار الدين والوسط الديني.

(ب) بيل Bayle تمثل الريبية الحديثة، وداحض اللاهوت بسلاح الفكر المحاكِم او العقل الحسابي، كاشف تناقضاته، كان من مهيئي القرن الثامن عشر في فرنسا.

(ح) المؤمنون ــ القدامى، في روسيا، المنشقون («راسكول»)، معترضون على أُوْرَبة روسيا التي بدأها بطرس الأكبر (حوالي سنة ١٧٠٠) . تلك «لحظة» (موقف) مهمّة في تاريخ الشعب الروسي.

(د) déisme: الله موجود، بدون وحي وتنزيل، يرعى ديناً طبيعياً. بمعنى ما، إن هذا المذهب في تاريخ المسيحية هو مرحلة ما بعد البروتستانتية (ق١٨).

(هـ) فولتير معجب بشكل خاص بالعرب والمرحلة العربية في التاريخ الاسلامي، وليس بالأتراك

(هكذا يبدو في صفحات أساسية في كتابه الكبير محاولة عن أخلاق وروح الأمم، الذي يستعرض تقدّم البشرية من زمن شارلمان حتى القرن ١٧)، اي بالعرب والتسامح والحضارة والعلوم. إنجلز (مثلاً مدخل جدل الطبيعة) على هذا الخط: العرب، الجبر والكيمياء والفكر الحرّ. . .

(و) الإيزوتيرية (باطنية، تأويل ومعرفة باطن الأشياء، أسرار). تراث كبير ومديد ومتنوّع: اليابان، الصين، الهند، الشرق الادنى، اليهودية والمسيحية والاسلام، أوروبا العصور الوسطى والحديثة والمعاصرة (ق ١٩، ٢٠). . .

(ز) فولني. كتابه الرحلة الى سوريا ومصر نقد عميق وصارخ للبلدين، للمجتمع الحضاري، للمستنقع المدني (ينال رضاه البدو وجزئياً بعض الأقليات في الجبال). يكشف حالة اللاحرّية، اللاأمن، اللامُلكية، اللااندماج قومي، اللاحرب واللاسلم، التعصّب والنفاق الخ. هذا الكتاب الذي أجمع العارفون المتنوّعون ــ رودنسون، ألبرت حوراني، لوتسكي، ميشيل دوفيز الخ ــ على أهميته، على عمقه ونفاذه وإنسانيته، تُرجم جزؤه الأول (أي نصفه) إلى العربية على يد إدوارد البستاني (منشورات وزارة التربية، بيروت ١٩٤٩). يمكن ان نقسم فصوله الى قسمين: قسم «جغرافي» (يصحّح فيه المؤلف المعلومات الجغرافية الخاطئة) ويمكن الاستغناء عنه، وقسم نحن بأمسّ الحاجة اليه: يجب أن يُقرأ.

(ح) ماري تيريز (ق ١٨) سيدة النمسا والمجر وبوهيميا الخ، حاربت ضدّ بروسيا الصاعدة، وشاركت في أول تقسيم لبولونيا. النمسا (الامبراطورية) كان او صار لها حضور في الشرق الأدنى العربي.

٧ . القرن التاسع عشر: إكزوتية، ليبرالية، تخصّص

(أ) بور روايال، الجانسينية. انظر الشرح (أ) في الفقرة (٦).

(ب) الفيدا Veda. كتب الهند المقدّسة، باللغة السنسكريتية. ــ «الشعوب الهندو-أوروبية» هي معظم شعوب الهند (خاصة في الشمال: الآريا الفاتحون) وإيران (الميديون ثم الفرس) وبعض شعوب تاريخ الشرق الأدنى القديم جزئياً ومعظم شعوب تاريخ اوروبا (بدءاً من اليونان وصولاً الى الجرمان). ثمة قرابة أساس لغوية، لكنها لم تخلق تاريخاً واحداً. . . ــ العرقية الآرية الجرمانية بلغت ذروتها الأسطورية والسياسية مع هتلر. في التركيب الهتلري، يدخل عنصر مهمّ هو «المسيحية الآرية» المحرّرة من «الساميّة» الممثلة ببولس؛ وهذا العنصر خطّ اخترعه الفرنسي لاغارد أحد المصادر والأجزاء الأربعة المكوّنة لـ«الرؤية القومية ـ الاشتراكية للعالم» (أي النازية). هتلر ينفي فكرة آدم، يحوّل عروق النوع البشري الى أنواع. مذهبه الأساسي انتكاس عن الدين التوحيدي، يحمل أسطوريّة «علميّة» الزعم.

(ح) مدرسة المؤرخين الفرنسيين لسنوات ١٨٢٠ ــ ١٨٥٠ (عهد الاعادة وما بعده) مدرسة مهمّة. هي «مكتشفة صراع الطبقات»، كما ذكر كلاسيكيو الماركسية مراراً. لم تقل بوجوده فقط بل رأت في ضوئه تاريخ الغرب في العصر الوسيط والحديث، ورأت تاريخاً. حسب اوغستين تيرّي مثلاً، تاريخ فرنسا حرّكه ودفعه صراع الطبقات، العامة والخاصة، الشعب والنبلاء، الطبقة الثالثة (البرجوازية) والأرستقراطية. لكنْ وراء الحزبين أو الطرفين، هناك الغاليون المرومنون والجرمان، المغلوب والغالب. اذن ثمة في الأصل مسألة فتح وعنف

وأجناس. . . من جهة أخرى، عشية ثورة ١٧٨٩، كانت هذه النقطة جزءاً من ايديولوجيّة القضيّة والمعركة. الأب سْيِيس Sieyès المدافع عن «الطبقة الثالثة» التي هي «الأمّة»، أمة الأعمال والانتاج والثروة، قال ما فحواه: ايها النبلاء الكسالى حقّكم حق الفاتح، أنتم سليلو الفرانك؟ ــ اذن سنعيدكم الى غابات فرانكونيا (في ألمانيا)!

٨ . تزعزع التمركزية الأوروبية

(أ) بيار لوتي Loti، أديب وروائي فرنسي انطباعي وإكزوتي، من إيسلندة الى اليابان، ضابط بحرية، توفي سنة ١٩٢٣.

(ب) الثيوصوفيا = الحكمة الإلهية. خط طويل، يقع (من الناحية الحرفية على الأقل) بين اللاهوت (ثيولوجيا، علم الالهيات) والفلسفة (فيلوسوفيا، أصدقاء الحكمة). خط إيزوتيري سرّي. . .

(ج) نذكر طان مالاكا (او ملقة) وهو شخص مهمّ في مراحل الكومنترن الأولى وفي تاريخ اندونيسيا.

(د) كيبلنغ صاحب القول المأثور: الشرق شرق والغرب غرب ولن يلتقيا، يمجّد في كتبه (كتاب الادغال، كيم) تفوّق الامبريالية الانجلوسكسونية وحاز على جائزة نوبل سنة ١٩٠٧.

(هـ) التماميّون Intégristes أنصار المحافظة على تمام الدين، أي كما كان قبلَ قليل (في نظرهم على الأقل). الموقف عبّر عنه أحدهم بقوله: مَنْ لا يؤمن بوجود الملائكة والشياطين ليس كاثوليكياً، اذن البابا ليس كاثوليكياً.

(و) فارس الصفوية ق ١٦ ــ ١٨، قبلها حكم المغول ق ١٣ ــ ١٥، بعدها السلالة القاجارية. اسماعيل الصفوي المؤسّس أقام عاصمته في بغداد سنة ١٥٠٢، عباس الأوّل ١٥٨٧ ــ ١٦٢٩. ــ الامبراطورية المغولية وحّدت الهند. «هند كبير المغول» بلغت ذروة اتساعها في ق١٧، السلطان أكبر ١٥٥٦ ــ ١٦٠٥، أورنج زب ١٦٥٨ ــ ١٧٠٧.

حواشي القسم الثاني

(١) J. MOHL, **27 ans d'histoire des études orientales,** 2 vol., Paris, Reinwald, 1879 -1880, t. I, p. 44.

(٢) **Ibid.**, t. I., p. 51.

(٣) **Ibid.**, t. I, p. 25 s.

(٤) Reuben LEVY, **An Introduction to the Sociology of Islam,** London, 1931 - 1933, 2ᵉ éd., **The Social Structure of Islam,** Cambridge, 1957.

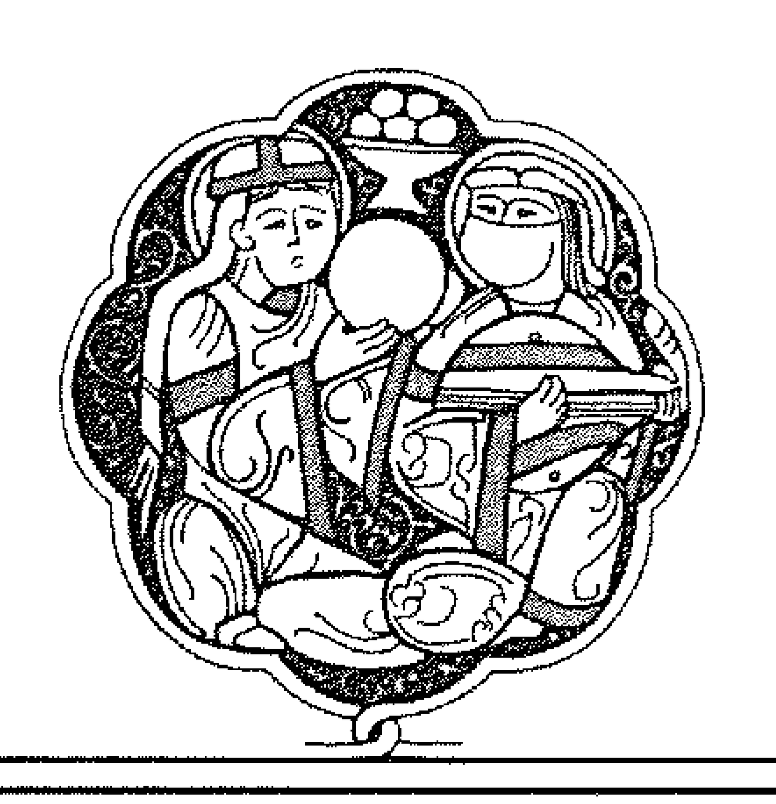
(٥) C.A.O. VAN NIEUWEnHUIJZE, **Sociology of the Middle East, a stocktaking and interpretation,** Leiden, Brill, 1971.

(٦) **The Trend in Middle East Studies as illustrated by the Dutch case,**

محاضرة القيت في الجمعية الهولندية من أجل دراسة الشرق الأدنى والاسلام، ليدن، هولندة، يونيو / حزيران ١٩٧٦.

(٧) Hippocrate, **Aphorismes., t. I., trad. Dasemberg dans Oeuvres d'Hippoerate,** Paris, 1845, p. 340.

فهرس



جاذبية الإسلام

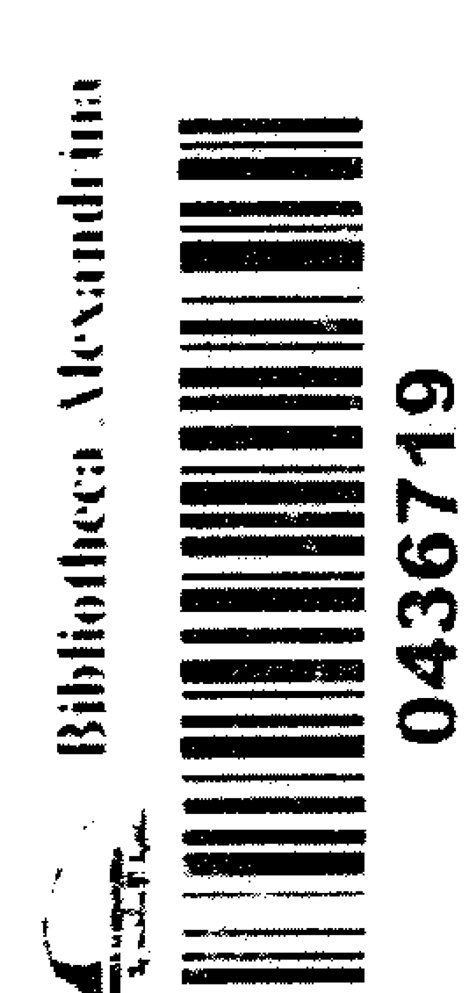
■ يدرس مكسيم رودنسون مراحل تطور النظر الغربي على العالم الإسلامي ، ثم يستعرض مسار الدراسات العربية والإسلامية في أوروبا .

بالتالي فهذا الكتاب مرجع شامل ، متكامل ، سهل ومقتضب عن الموضوع . هذا الموضوع يتخطى فكرة الاستشراق ونقده .

ثمة للغرب تطور ، اجتماعي وسياسي واقتصادي ، علمي وايديولوجي ، والغرب في مختلف مراحله يتخذ موقفاً ومواقف من العالم الإسلامي ، الذي هو العالم «الأقرب» لأوروبا .

من العصور الوسطى إلى الأزمنة الحديثة وإلى عصر الأنوار ، إلى العصر الاستعماري وازدهار الاستشراق والرومانطيقية ، إلى تزعزع المركزية الأوروبية .

الاستشراق معرفة وايديولوجيا ، الأولى خاضعة للصواب والخطأ ، والثانية ليست الشرّ المطلق . رودنسون يحذر من عالمية مجردة تبسيطية هيمنت في عصر الأنوار ، ويدين الموقف المعاكس - مذهب الجواهر - إدانة قطعية . فهو دائمًا ، سواء كانت الجواهر المعنية هي العروق أو الحضارات أو القوميات أو الطبقات ، مذهب مثالي .



دار التنوير للطباعة والنشر - لبنان
Dar AL-Tanwir pour L'impression et L'édition - Liban